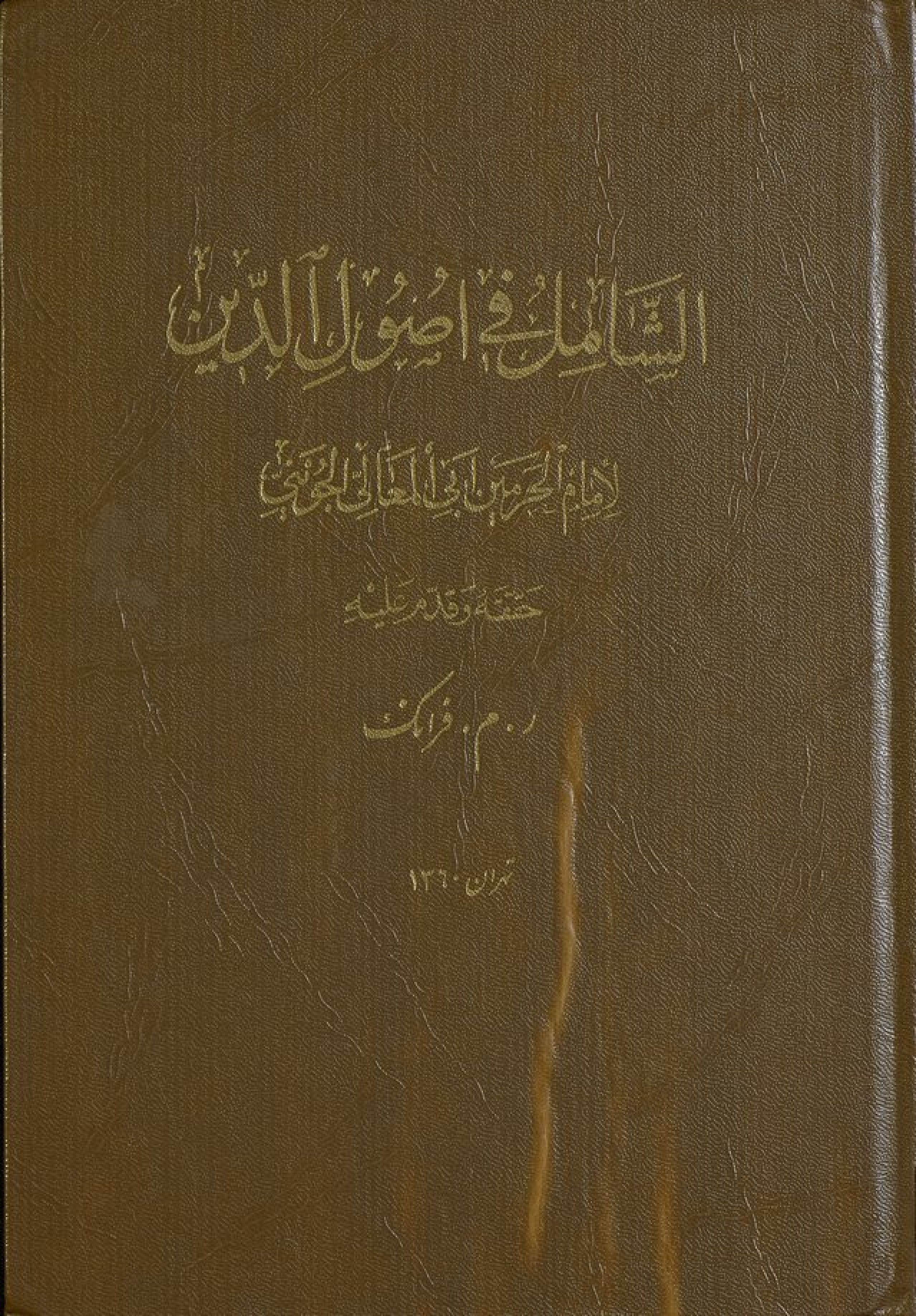

الشامل في أصول الدين
لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني
حققه وقدم عليه
ر. م. فرانك
تهران ۱۳۶۰

یادبود

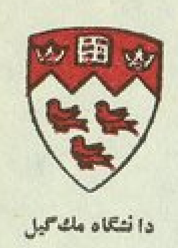
آغاز پانزدهمین قرن

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم

Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī



دانشگاه مک‌گیل



دانشگاه تهران

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني

حققه وقدم عليه

ر. م. فرانك

تهران ١٣٦٠

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲۷

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات
موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ حیدری چاپ شد

قیمت ۶۰۰ ریال

مرکز فروش :

۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
۲) فروشگاه انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران ، خیابان فرانسه جنب کوچه نظامی



سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،
شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، با ترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان‌لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم ، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه وجوهر وعرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها ، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نمای ، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (نزدیك بانتشار)

۱۶ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوارجلیه، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرة‌الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (چاپ شده۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی ، به اهتمام محمدتقی‌دانش‌پژوه ، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر وسلیمان. پینس وترجمهٔ آن دومقاله ازدکترابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب‌نامه ، سلطان‌ولد پسر مولاناجلال‌الدین رومی ، به‌اهتمام دکترعلی‌سلطانی گردفرامرزی باترجمهٔ فارسی خلاصهٔ مقدمه ازدکترحکیم‌الدین قریشی (چاپ‌شده ۱۳۵۹)

۲٤ - تلخیص‌المحصل ، خواجه نصیرالدین‌طوسی ، بانضمام رسائل وفوائدکلامی از آن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی ، رکن‌الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به‌پیوست مقاله‌ای‌از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - شرح بیست‌و پنج مقدمه ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی ،

باهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمهٔ فارسی بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۳۰ - معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین‌الدین معروف به شهید ثانی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)

۳۱ - زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ - شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۳۴- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ، عبدالرزاق لاهیجی ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۳۵- نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به‌فارسی به‌وسیله استاد احمد آرام (زیر چاپ)

۳۶- المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۳۷- شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

مقدمهٔ مصحح

ترجمهٔ

دکتر سید جلال الدین مجتبوی

بخشی از نخستین قسمت کتاب « الشامل في اصول الدین » تصنیف ابوالمعالی عبد الملك بن عبدالله بن یوسف الجوینی ، معروف به امام الحرمین (۴۱۹/۱۰۲۸- ۴۸۷/۱۰۸۵) ، بیش از پانزده سال پیش بدست آمد . بدنبال آن حدود ششصد صفحه از همان اثر توسط استاد ع . س . النشار ، در ۱۹۶۹ ، بضمیمهٔ بخشی که قبلاً منتشر شده بود ، انتشار یافت[۱] . در حدود همین زمان بود که استاد محترم مهدی محقّق از مؤسسهٔ مطالعات اسلامی فیلمی از نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۵۰ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با این پیشنهاد که من آن را برای چاپ آماده سازم فرستادند . این نسخه هرچند بعضی مطالب مهم جدید را عرضه می کند ، بیشتر آنچه حاوی است قبلاً در چاپ النشار از نخستین قسمت « شامل » دردسترس بود. بدین دلیل و برای اینکه متنی که در اثر چاپ شده اساساً نسبت به متن نسخهٔ تهران برتر است ، کارآماده ساختن نسخهٔ اخیر برای انتشار به نظر مبرم وفوری نرسید . در نتیجه کارهای دیگر به میان آمد . اصولاً من امیدوار بودم که برای بررسی تمام آن کتاب وقتی پیدا کنم . اما برای چنین طرحی به علت طولانی بودن کتاب و اختلاف بسیار در عبارات نسخه‌ها ، نتوانستم فرصت کافی بیابم وسرانجام به این نتیجه رسیدم که چون مطالب جدید دارای فایدهٔ مهمی برای تاریخ فلسفه و کلام اسلامی است وبنابرین باید در دسترس باشد ، بهتراست مستقلاً منتشرشود تا اینکه انتشار آن مدت نامحدودی به این امید به تعویق افتد کـه فرصت کافی پیدا شود که در آن ، انتشار مطلوب متنی که اصیل به‌نظر می‌رسید بتواند جامهٔ عمل پوشد .

بنابرین آنچه من در اینجا عرضه می کنم جز اضافهٔ کوچکی نسبت به آنچه در چاپ استاد نشار موجود است نیست. بطور کلی ما هنوز فقط قسمتی از این خلاصهٔ جامع را داریم. اما این اثر دارای چنان اهمیت قابل توجهی است که هرچند کسی ممکن است به نحو معقول امید داشته باشد که بخشهای بیشتری از کتاب معلوم و روشن شود، اکنون این چند صفحه شایستگی انتشار را دارد. جوینی چهرهٔ برجسته و ممتاز مذهب اشعری میان زمان شکوفائی آن در پایان قرن چهارم / دهم و زمان غزالی است. کتاب او، بطریقی مهم، پلی میان دورهٔ متعارف نوشته های کلامی. آن مذهب و تحوّل و انتقال آن تفکر که با داخل کردن منطق ارسطوئی به کلام توسط غزالی آغاز شده بود ساخت.

تحوّل وتطوّر طریقهٔ اشعری از زمان درگذشت بنیان گذار آن ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری (۲۶۰/ ۸۷۴ - ۳۲۴/ ۹۳۵) بی نهایت پیچیده است و مع هذا بطور ناقص فهمیده شده است. در طی دوره‌ای که در آغاز قرن پنجم / یازدهم پایان می‌پذیرد، استادان بزرگ آن حوزه، بخصوص قاضی‌ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳/ ۱۰۱۳)، ابوبکر بن فورك (متوفی ۴۰۶/ ۱۰۱۵)، و ابو اسحاق ابراهیم بن محمد اسفراینی (متوفی ۴۱۸/۱۰۲۷) در شرح و تفسیر خود دربارهٔ بعضی از عقاید اصولی اشعری و در نتیجه در فهم عدّه‌ای از مسائل اساسی فلسفی والهی که در دانش «کلام» مورد بحث بود تقسیم شدند. اگرچه شناخت کنونی‌ما ناقص است، آشکار است که خود جوینی، هرچند در طی حیات خویش شخصی برجسته بود، نمایندهٔ جریان اصلی تحوّل وتکامل آن مذهب نیست. اما ولوآنکه بسیاری ازتعلیمات اورا نسلهای بعدی متفکران اشعری پیروی نکردند، باوجود این‌شامل جوینی برای فهم ما دربارهٔ تحوّل آن حوزه، بخصوص در فقدان کنونی اغلب نوشته‌های اصلی کلامی اسلاف وی، اهمیت ویژه‌ای دارد، هم برای نظریه‌ای که دربارهٔ اختلافات وناسازگاریهای‌میان مراجع‌مهم وعمدهٔ دورهٔ متعارف (کلاسیك)

فراهم می‌سازد وهم برای دیدها وبینشهائی که در مورد لااقل دستهٔ مهمی ازمسائل و مشکلات پیشنهاد می کند، مشکلات و پیچیدگیهائی که تا حدّ قابل توجهی ابداعات غزالی را دربارهٔ آنها و قبول بعدی این ابداعات را در آن مذهب ترویج و تشویق کرده است.

اینجا جای آن نیست که بکوشیم تا تحوّل آراء و عقاید را در آن مذهب در طی قرون چهارم / دهم و پنجم / یازدهم، حتی در قلمرو محدود مسائلی که موضوع بخشهائی از شامل است که اکنون در دست داریم، مطرح کنیم. این کار درخور مطالعه و تفکر بیشتری است. آنچه من در اینجا خواستار انجام‌آن‌هستم فقط ارائهٔ چند نظریه و تفسیر در بارهٔ این اثر و معرّفی قطعات و فرازهائی است که در اینجا منتشر می‌شود. اینها مشتمل بر سرآغاز کتاب یعنی معرّفی بسیار کوتاه آن و هشت فصل (فصول) از بخش مربوط به استدلال استنباطی (النظر) است، که هردو نسخهٔ کوپرولو و قاهره فاقد آنند، و چهار فصلی که بلا فاصله دنبال متن منتشر شدهٔ نشار می‌آید. در این چهار فصل موضوعات ذیل موردبحث قرار می گیرد:

۱) تصور معتزله از «صفاتی که نتیجهٔ تکوّن و پیدایش موجودات است».

۲) تعریفات.

۳) ادلّه و براهین عقلی (الادلة العقلیه).

۴) تعریف و حقیقت علم.

شامل[۲] بیان مبسوطی (تحریر) است از تفسیر (شرح) باقلانی در بارهٔ کتاب اللمع اشعری. اینکه این اثر (شامل) کتاب اللمع را عنـوان کرده و مخاطب قرارداده است حتی درقسمت کوتاهی‌ازآن کتاب که کلوپفر H. Klopfer منتشر ساخته آشکار است[۳].

قطعات و فرازهای کنونی این نکته را کاملاً روشن می‌سازد، زیرا مصنّف

درآغاز کتاب اظهار می کند که براثر درخواستی از وی برای نوشتن تقریری در بارهٔ کتابی که در طول و تفصیل میانه رو باشد او شرح لمع باقلانی را بر گزید، در حالی که مطالب (ابواب) و مسائلی (مسائل) که به نظر لازم رسید به آن افزود و در عین حال از تطویل زیاد اجتناب نمود. علی رغم قسمتهای قابل توجهی از آن اثر، که وسعت و دامنه‌اش از پاره‌ای از آن که اکنون در دست است به‌اندازهٔ کافی روشن است، حتی با مطالعه و بررسی مختصری از محتویات آن آشکار می‌شود که جوینی در واقع خود را محدود به مسائل اساسی کرده و روی هم رفته آنها را بطور موجز مورد بحث قرار داده است.

شامل و ارتباط آن با لمع و با شرح باقلانی

شامل مبتنی است بر شرح لمع و بنابرین روشن است که جوینی احساس الزام و اجبارمی کرد که تا اندازه‌ای از کتاب باقلانی پیروی کند و به‌نحوی تمام مسائل و مطالب مندرج در آن را به حساب آورد. از این رو وی در یك فصل می گوید (رجوع کنید به ن = نشار صفحهٔ ۲۲۰ سطر آخر و صفحهٔ بعد و۲۲۳ سطر ۵ ـ ۷) درخصوص چندین مسأله که به نظر وی زائد و غیر ضروری می‌آمد از آنجا که باقلانی آنها را مطرح کرده بود او کاری جز خلاصه نویسی از آنها لازم ندید[۴]. از سوی دیگر نیز روشن است که در تحریر شامل قصد و نیت وی فراهم نمودن خلاصه‌ای کلی از کلام (تئولوژی) بوده که خواندن آن نیازی به ارتباط باشرح باقلانی نداشته باشد بلکه بتواند به‌عنوان یك کتاب کاملاً مستقل خوانده شود و ممکن باشد که در آن نظریات خود را در بارهٔ مسائل و مطالب اصلی بیان و استدلال و تبیین کند. بدین گونه وی تردید نمی کند که ترتیب دو بخش از شرح را راجع به یك مطلب معکوس نماید (رجوع کنید به ن ۱۲۳، ۱۲ ـ ۱۴)، و سپس، وقتی به این بخشی که دربارهٔ اللمع فصل ۹ بحث می کند

می‌رسد (و با آن نیز آشکارا فصول ۱۰ ـ ۱۱) می گوید : « استاد ما بدنبال [فصل مربوط به] یگانگی خداوند بی‌درنگ بحث قیامت (الاعاده) رامی آورد اما ما فکرمی کنیم که مصلحت اینست که این‌را تا قسمتهای بعدی کتاب به‌تأخیر اندازیم (ن صفحهٔ ۴۰۱ ، سطر ۲ و بعد) .

در واقع نقلها و استشهادهای صریح شرح لمع ، رویهمرفته به اندازه‌ای که انتظار می‌رود فراوان نیست[5] . به علاوه ، نقل قولها یا شرح و بسطهای باقلانی تقریباً ناجور است . مثلاً در یک‌جا جوینی فقط می گوید که « سخن‌قاضی ـ خدا از او خشنود باشد ـ در شرح لمع حاوی بیشتر آن چیزی است که ما گفته‌ایم» (ن ۱۹۲ ، ۱ و بعد) . در مقابل ، در جاهای دیگر (مثلاً ن ۲۷۳ و صفحات بعد ۲۹۴ و صفحات بعد ، ۳۵۴ و صفحات بعد) نقل قولها و شرح و تفسیرهای باقلانی که صریحاً از شرح ناشی و استخراج می‌شود نسبةً روشن بدنبال هم می‌آید . اما اگر قسمت مطوّل متن را بطور کلی در نظر بگیریم ، چنین استشهادها و نقل قولهائی چندان فراوان نیست ، و نه همیشه چنین استخراج روشن و غیر مبهمی‌از شرح باقلانی ، که بازسازی محتویات آن و ترتیب و تنظیم تفصیلی آنها را اجازه دهد ، وجود دارد .

اگر ارتباط و بستگی و مطابقت شامل با شرح باقلانی همه‌جا آشکارا دیده نمی‌شود ، ارتباط آن با لمع اشعری حتی کمتر هویدا و معلوم است و درواقع‌غالباً به‌نظر رقیق و باریک یعنی به کمترین درجه می‌رسد . در بخش راجع به استدلال استنباطی ، که کتاب با آن آغاز می‌شود ، مطابقی در لمع وجود ندارد بلکه‌بخش مشابهی که به شرح باقلانی تعلق دارد بدنبال می‌آید ، که درآنجا مقدمهٔ مرسوم و مناسب یک خلاصهٔ کلامی گنجانده شده است[6] . پس اگر این بخش را مستثنی کنیم ، مقایسهٔ طرح تنظیم موضوعی شامل و لمع برحسب بخشهای بزرگتر آنها و مطابقتهای میان آنها ، تقریباً بدین صورت است :

اللمع	الشامل (ن ← نشار)
فصول ۳ ـ ۵	صفحات ۲۶۲ ـ ۲۸۷
فصل ۶	صفحات ۱۲۳ ـ ۲۶۲
فصل ۷	« ۲۸۷ ـ ۳۴۵
فصل ۸	« ۳۴۵ ـ ۴۰۱
فصول ۹ ـ ۱۱ [۷]	به‌جای سپس‌تر به‌تأخیر می‌افتد
فصل ۱۲	صفحات ۴۰۱ ـ ۶۲۰
فصل ۱۳	« ۶۲۱ و بعد

از نظم و ترتیب مطالب در شامل روشن است ـ در تقـدیم و تأخیر مطالبِ فصول ۳ ـ ۵ و فصل ۶ لمع و در تعویق و تأخیر بحث در بارهٔ مسائل و موضوعات فصول ۹ تا ۱۱ ـ که ما نه‌بایستی کاری با ترتیب رسالهٔ اشعری داشته باشیم و نه با شرح باقلانی ، بلکه باخلاصه‌های متعارف ، چنانکه تمهید باقلانی نمونهٔ آنهاست اصولاً مقام ثانوی و فرعی هم لمع و هم شرح نسبت به شامل وقتی ما محتویات و نظم و ترتیب این اثر را با تفصیل بیشتر بررسی و مطالعـه کردیم به نحو کاملتر آشکار می‌شود . مثلاً باقلانی صریحاً فقط ده بار در ن صفحات ۱۲۳ ـ ۲۶۲ [۸] که در بارهٔ مسألهٔ امکان زمانیِ دنیـای مادی بحث می کنـد ـ در لمع فصل ۶ بحث و گفتگو شده ـ مورد ذکر و استشهاد واقع شده است . از این ده بار ، فقط یکبار صریحاً ذکر و استشهادی از شرح شده است یعنی موردی که در ن ۲۱۱،۱۱ـ۱۳ یافت می‌شود .

دو نقل قول از باقلانی (یعنی ن ۱۹۸ ، ۹ و بعد و ۲۴۷ ، ۱۱) نیز ممکن است از شرح سرچشمه گرفته باشد اما چون متن این اثر را در دست نداریم نمی‌توانیم بیش از این بگوئیم که چنین استنتاجی ممکن یا شاید محتمل است . از استشهادهای باقی مانده ، دو مورد (ن ۱۴۲ ، ۱۸ و ۱۵۶ ، ۹) بیشتر احتمال

دارد که از شرح نباشد، درحالی که دو مورد (ن ۱۵۶، ۵، و۲۳۳، ۳) صریحاً از اثر دیگر گرفته شده است. ازسه مورد مابقی، در یکی (ن ۱۹۲، پیشتر ذکر شد) بیان می‌شود که اغلب آنچه گفته شده در شرح یافت می‌شود ـ یك قرینهٔ روشن از استقلال نسبی شامل ـ و در دو مورد دیگر (ن ۲۲۱ و۲۲۳، نیزمذکور در فوق) ازدخول چندین مسأله بنابراینکه درشرح وجود داشته معذرت خواسته می‌شود*.

نقش لمع حتی فرعی‌تر وثانوی‌تر است. این را ممکن‌است با مطالعهٔ سردستی و سطحی ن ۱۲۳ ـ ۲۶۲ که از مخلوقیت زمانی جهان بحث می کند، و اشعری در فصل ۶ لمع از آن گفتگو کرده، فصلی که شامل فقط پنج سطر است، دید. جوینی این فصل را با بحثی از تعریف و حقیقت «موجود» (شیء) (ن صفحات ۱۲۴ و بعد) آغاز می کند، و بدنبال آن گفتاری در بارهٔ جزء (اتم) یا جوهر فرد (الجوهر) می‌آید و از اینجا بحث، نه بدون مطالعهٔ بعضی مسائل فرعی و ثانوی، به برهان متعارف امکان زمانی تمام موجودات مادی بنا بر «چهار عقیده یا اصلی» که به ابو هذیل علاّف معتزلی نسبت داده می‌شد پیش می‌رود[۹].

۱) واقعیت وجودی «أعراض» (ن ۱۶۶ وصفحات بعد).

۲) امکان ذاتی «أعراض» (ن ۱۸۶ و صفحات بعد).

۳) جواهر [فرد] نمی‌توانند بکلی بدون «أعراض» وجود داشته باشند، (ن ۲۴۰ و صفحات بعد).

۴) غیر ممکن است که موجودات مرکّب از جواهر و «أعراض» آغاز زمانی نداشته باشند (ن ۲۱۵ و صفحات بعد).

سپس بدنبال آن، چنانکه در ترتیب متعارف مطالب در خلاصه‌های کلام

---

* ـ یعنی با اینکه مقتضی بود که از چندین مسأله صرف نظر شود از آنجا که در شرح به آنها اشاره شده ناگزیر به اشاره داخل آن مسائل شده است. م.

دیده می‌شود، ردّ «مُلحده»، ثنویون، نصاری، و دیگران می‌آید (ن ۲۲۳ و صفحات بعد). فقط در ن ۲۴۵ مصنّف به استدلال اللمع فصل ۶ مبادرت می‌ورزد از ۱۳۸ صفحهٔ این بخش، فقط ۱۷ صفحه مستقیماً متوجه متن لمع است[10].

فرازهائی که در «شامل» صریحاً بطور مستقیم متوجّه لمع اشعری است بدین ترتیب کم و محدود است و قطعاتی که مستقیماً مذکور یا منقول است نسبةً نادر است و ارتباط آنها به متن لمع که توسط ریچارد مك کارتی

(F. Richard Mc Carthy)

منتشر شده تا اندازه‌ای مبهم است. فصول ۳ و ۴ لمع بطور نمایان در ن ۲۷۳، سطر ۴ ـ ۱۱ و ۱۲ ـ ۱۳ بصورت زیر نقل شده است:

۳) نحن نعلم أنّ النطفة انقلبت عن حالها فصارت علقة ثم صارت العلقة مضغة ... < و > يستحيل[11] المصير الى أن النطفة نقلت نفسها فا ن الشخص في حال كماله لا يقتدر[12] على نقل نفسه فاذا عجز عن نقل نفسه في حال[13] كماله كان عنه في قصور حاله أعجز ... < و > قد جرت أحوال على العاقل المميّز ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والتكهل والهرم. فنعلم[14] ان ما سبق وفرط من تعاقب احواله يضاهي ما شاهده من الأحوال في كمال عقله ....

۴) من انتظر تركب بناء محكم متقن وتشكله على هيئات مخصوصة من غير بانٍ و مخصّصٍ كان عن المعقول خارجاً و في الجهل والجاً.

در تمام این عبارات فقط کلمات من انتظر [...] كان من المعقول خارجاً و في الجهل والجاً کلمه‌به کلمه (صرف نظر از وجود حرف تعریف که با «المعقول» است) با متن لمع که ما داریم مطابق است، بطوری که باید نتیجه گرفت که یا جوینی (به پیروی از باقلانی؟) متن را تا اندازهٔ قابل توجهی شرح و بسط داده است یا وی (و باقلانی؟) متن جدیدی غیر از آن که ما می‌شناسیم بکار گرفته است. عبارت يستحيل المصير إلى أن ...، در واقع، مشابه استعمال جوینی است؛

یعنی این عبارت با شامل مشترك است .

همچنین ، لمع اشعری بطور نمایان در ن ۲۷۶ ، ۱۸ و بعد ، نقل شده است: اذا عجز عنه في الکبر کان عنه في الصغر اعجز . این عبارت نیز اللمع فصل ۳ را به خاطر می‌آورد لیکن دقیقاً نه‌مطابق با متن منتشر شدهٔ لمع توسط مك کارتی‌است و نه مطابق با منقولات قبلی که در شامل یافت می‌شود .

ذکر آیه‌ای از قرآن ، الواقعه (۵۶) ۵۸ در ن ۲۷۷ ، ۱۱ مطابق است با اللمع فصل ۵ ، اما این متن مستقیماً طور دیگر نقل نشده است .

تا اندازه‌ای مشابه با « منقولات » اللمع فصول ۳ و ۴ فوق الذکر ، فصل ۷ را در ن ۳۳۹ ، ۳ و ۶ و ۳۴۰ ، ۵ می‌یابیم :

۳۳۹ ، ۳ : لوشابه القدیم المحدث کان محدثا

۳۳۹ ، ۶ : لوشابه القدیم الحادث من وجه لزم حدثه[۱۵]

۳۴۰ ، ۵ : لوشابه القدیم الحادث من وجه لکان حادثا من ذلك الوجه

در اینجا باز شخص آشکارا با تفسیر و تأویلهای مختلفی سر و کار دارد که ممکن است یا ممکن نیست مبتنی باشد بر متن جدید لمع که توسط مك کارتی منتشر شده است . (نیز مقایسه کنید با رسالة في استحسان الخوض ، فصل ۱۵) . همچنین ، ذکر آیهٔ قرآن ، الشوری (۴۲) ، ۱۱ ، که در این زمینه مورد بحث واقع شده (ن ۳۴۱ ، ۷ و بعد) در اللمع فصل ۷ رخ می‌نماید ، لیکن این نکته اطلاعی به ما در بارهٔ صورت متنی که باقلانی و جوینی بکار گرفته‌اند نمی‌دهد . اینکه شامل ذکری از سورهٔ ۱۱۲ قرآن (الاخلاص) ، ۴ ، که اشعری در همان جمله یاد نموده نمی کند احتمالاً به این دلیل است که این دو نقل و استشهاد احساس می‌شد که اساساً مترادفند .

دیگر نقل قولهای « استاد ما » (شیخنا) در شامل ، اگر موجود باشد ، نسبت به لمع حتی مبهم ترند ؛ بعضی ، لااقل ، ممکن است از لمع سرچشمه گرفته

باشد ـ اگر کسی فرض کند که جوینی (یا باقلانی در شرح خود) متن جدیدی غیر از آن که اکنون ما آن را می‌شناسیم بکار گرفته است . در یك جا (ن ۲۴۹، ۱۳) می‌خوانیم : « در میان اظهاراتی که وی در یك استدلال موجز می کند چنین می‌آید : (. . .) . » اما دلیلی که عرضه شده در لمع یافت نمی‌شود . به علاوه، عبارت « در میان اظهاراتی که وی می کند » (ممّا ذکره) مبهم است یعنی در زمینه‌ای است که مصنّف ممکن است می‌خواسته چیزی بگوید که اشعری در مجلس النظر گفته و پیشتر در همان صفحه (ن ۲۴۰ ، ۲) ذکر شده[16] ، یا ممکن است (زیرا اشاره بدان کاملاً مبهم و نامعلوم است) نقل قولی باشد نه اصلاً از اشعری بلکه از باقلانی در شرح .

همچنین ، جایی که وی می گوید (ن ۲۴۶ ، ۲۰) « آنچه استاد ما ذکر می کند درست همان مسأله‌ای است که ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ مطرح کرده و کسی که به آن اعتراض کند معترض بر ابراهیم است »[17] ، اصل و خصوصیت متن « استاد ما » که بدان اشاره شده بکلی مبهم و تاریك است . استدلالی که به ابراهیم نسبت داده شده درقرآن ، الانعام (سورهٔ ۶) ، آیهٔ ۷۶ و بعد ، یافت می‌شود ، لیکن این بهیچ وجه در اللمع فصل ۶ که جای آشکار بحث جوینی دربارهٔ این مطلب در آن کتاب است نه نقل و نه اشاره شده است . مع هذا الانعام ، ۷۶ و بعد ، در اللمع فصل ۱۱ نقل شده است . امکان اینکه باقلانی و جوینی متن جدید دیگری از لمع را بکار گرفته‌اند باقی می‌ماند ، لیکن باز دلیل و مدرك آن ضعیف است و چنین استنتاجی کاملاً نظری خواهد بود[18] .

در مقابل فرازهائی که درآنها « استاد ما » ذکر و « نقل » شده در یك جا جوینی به نظر می‌رسد لمع را مستقیماً بدون ذکر صریح این امر تفسیر می کند (یا از شرح باقلانی پیروی می کند) . بدین معنی که دو مسأله هست که دراللمع فصل ۱۲ مطرح شده ، نخستین آنها (اللمع ، صفحهٔ ۱۰ ، ۲ چاپ مك کارتی) در

ن ۴۰۹ و صفحات بعد (بدنبال مقدمهٔ کوتاهی برای آن فصل ، که در ن ۴۰۱ آغاز می‌شود) و دومین آنها (اللمع ، صفحهٔ ۱۰ ، ۶) در ن ۴۲۵ و صفحات بعد ، مورد بحث واقع شده است . قسمت عمده و مهمتر این فصل شامل ، که تا ن ۶۲۰ ادامه دارد ، فقط اندکی از خلاصهٔ اشعری را منعکس می کند ، و بیشتر مشتمل بر بحث مطالب دیگری است متضمن وجود شناسیِ اجسامِ « مادی » .

پس در نتیجه ما بایستی بگوئیم که هر چند شامل ، به عنوان یك عرضه داشت شرح لمع باقلانی ، تا اندازه‌ای اهمیت و نقش لمع را در سنّت وسیرت اشعری مقدّم به غزالی نشان می‌دهد[19] ، ارتباطش با آن بسیار فرعی و ثانوی است . شامل چنانکه پیش ازاین اشاره شد ، به عنوان خلاصهٔ مستقلی از الهیات و کلام اشعری تلقّی می‌شد .

* * *

برای معرّفی قسمتهای متنی که در اینجا نخستین بارچاپ شده است ، به‌نظر مقتضی و مناسب می‌آید که تا اندازه‌ای طرح تفصیلی محتویات آنها بیان شود . این کار نیز ممکن است برای نشان دادن ترتیب و تنظیم و روش کتاب بطور کلی سودمند باشد[20] .

قسمت اول

ملاحظات دیباچه‌ای

صفحات

موجودات ممکن نتیجهٔ فعل یك فاعل خواهد بود

شبههٔ (۲) : اگر حرکت درجسم متحرك نتیجهٔ مستقیم فعل یك فاعل باشد، و عرض ، حرکت منفی خواهد بود

پاسخها به شبههٔ اول :

(۱) حالات متغیره و متبدله (احوال متجدّده) معلول یك عامل (علة) یگانه است ، یعنی علم ازلی او

(۲) کثرت معلومات مستلزم کثرت احوال درعلم خداوند نیست

پرسشهائی دربارهٔ این پاسخها ۱۶

(۱) در بارهٔ وحدت علم خداوند

دو پاسخ

(۲) تبیین حالت یگانهٔ علم خداوند

(۳) دلائلی علیه سالمیّه درباب علم خداوند به موجودات ممکن

پاسخ به شبههٔ دوم :

(۱) دلیل جوینی

(۲) پاسخهای باقلانی با شروح جوینی

(۳) پاسخ مرجّح جوینی

ث) صفاتی که بنابر نظر معتزله معلول علم فاعل است

در باب تعریف و تعاریف

۱ . کلمهٔ (حد) و تعاریف (معانی) آن ۲۳۰

الف . در زبان (لغت) متعارف عرب

ب . در کلام

(۱) «آن چیز که جامع و مانع است» که به سه دلیل رد می‌شود

(۲) «تعریف شیء معنای آن است» (حد الشیء معناه) و فرضهای حدّ الشیء و حقیقته خاصیته یکی است

(۳) «بیان صفتی که در همهٔ اعضاء طبقه‌ای که تعریفش مورد جستجو است مشترك است»

ج . سؤال : آیا تعریفِ تعریف مستلزم سیر قهقرائی تا بی‌نهایت است؟

۲ . در بارهٔ الفاظ (حد) ، (صفة) و (معنی) : آیا حدّ ، یك وجود لفظی است یا یك صفة است؟[۲۳] ۳۸

الف . (۱) این فرض که تعریف صفة با حقیقة یکی است

(۲) این فرض که تعریف صفت مشترك برای تمام اعضاء طبقه است

ب . بحث در بارهٔ استعمال الفاظ (حد) ، (حقیقه) ، (صفه) ، (معنی)

۳ . شرایط اعتبار یك تعریف ۳۹

الف . جامعیت و مانعیت ، شرط اعتبار یك تعریف است

ب . در اینکه آنها شرط هستند اما این مستلزم اعتبار تعریف نیست

ج . چگونه اعتبار تعریف ، شناخته و تصدیق می‌شود

۴ . تعریف با مفهوم «صفات» (احوال الصفه) و بدون آن

الف . رأی ابو اسحاق اسفراینی : حدّ و حقیقت و معنی و علت یکی است

ب . رأی ابن فورك : حد و محدود ، وعلت و معلول یکی است[۲۴]

ج . دراینکه هرچند تعریف همان معرّف است (حد بامحدود یکی است) الفاظ واحد بکار نمی‌رود

د . تعریف با مفهوم (احوال) و بدون آن :

آ) دو نظر باقلانی :

(۱) استعمال مفهوم (احوال)

(۲) انکار مفهوم (احوال)

ب) بحث در بارهٔ آراء سابق :

(۱) اعتبار و کلیت تعاریف ، مفهوم (احوال) را بکار می گیرد

(۲) در اینکه بدون (احوال) کسی نمی‌تواند حقایق را اثبات کند

(۳) در اینکه واقعیت صفات (یعنی معانی) در خدا نمی‌تواند بدون بکار گرفتن مفهوم (احوال) برهانی‌شود .

۵ . الف. این عقیده (قول) که کسی که تعریف‌را نمی‌داند معرّف را نمی‌شناسد(جاهل به حد جاهل به محدود است و کسی که حقیقت را نمی‌داند محقّق بها را نمی‌شناسد) ۴۸

ب . توضیح دربارهٔ این عقیده :

آ) کسی که تعریف را نمی‌داند ممکن است شیء را در یکی از صفات دیگرش بشناسد

ب) کسی که تعریف‌را نمی‌داند ممکن است‌معرّف‌را بشناسدلیکن دریافت نادرستی در بارهٔ علم خود دارد

۶ . در باب تعریف الفاظی که متضمن روابط است : دو عقیده :

الف . چنین الفاظی بنحوصحیح تعریف‌نمی‌شوند زیرا موجودات‌رابه عنوان اعضاء طبقات توصیف نمی کنند

ب . آنها را می‌توان دقیقاً تعریف کرد

۷ . وحدت و ترکیب در تعریف ۵۲

الف . ترکیب مفهوم را در اغلب مراجع واشخاص معتبر اجازه نداده‌اند

ب . ایضاح و تبیین :

آ) ترکیب کلمات مستلزم ترکیب معرّف نیست

ب) ترکیب مفهوم : دوعقیده :

یك ـ اینکه‌آن دو کاملاً متمایزدر تعریف رخ نمایند که تحت تمام شرایط

در باب دلیل عقلی و برهان ۲۵

۶ . الف . دراینکه صفاتی که درمخلوقات معلّل اند درمورد متعالی نیز این حکم باید جاری باشد

ب . (۱) انکارمعتزله دراین باره بنابراین فرض که دلیل مستلزم انعکاس است

(۲) پاسخ به رأی معتزله

(۳) دلائل دیگر از جامع ابو اسحاق اسفراینی

در بارهٔ علم : حقیقت ذاتی (یا ماهوی) آن و تعریف آن

۱ . تعاریف

الف . آ) تعاریف اشاعره :

(۱) معرفة المعلوم علی ماهو به (باقلانی)

(۲) اثبات المعلوم عی ماهو به

(۳) الذی یوجب کون من قام به عالما (اشعری)

(۴) الذی اوجب لما قام به اسم (العالم) (اشعری)

(۵) ادراك المعلوم علی ماهو به (اشعری)

(۶) اثبات الشیء علی ماهو به (القفّال الشاشی)

(۷) ما یعلم به

(۸) ماصحّ لوجوده من الذی قام به إحکام الفعل

ب) تعاریف معتزله :

(۱) اعتقاد الشیء علی ماهو به

(۲) اعتقاد الشیء علی ماهو به مع السکون النفس [۲۶]

ب . بحث در بارهٔ تعاریف

آ) ردّ چندین تعریف :

(۱) اثبات المعلوم علی ماهو علیه

(۲) تبیّین المعلوم

(۳) هیچ علمی که به « کمال بلوغ عقل » (کمال العقل) تعلق دارد نمی‌تواند توسط استدلال حاصل شود اما هر علم دیگری بطور فرض می‌تواند بدین گونه پدید آید

ب) بحث در بارهٔ عقاید فوق الذکر ۱۱۹

(۱) در اینکه هر علمی که نتیجهٔ استنباط و استدلال است می‌تواند مستقیماً و بطور غیر استنباطی افاضه شود

(۲) عقاید در بارهٔ این نظر که علمی که معمولاً مستقیماً و بطور غیر استنباطی افاضه شده ممکن است به عنوان نتیجهٔ استدلال رخ نماید

یك . ردّ این عقاید: آ) که این حکم در بارهٔ تمام‌چنین علمی صادق‌است و ب) که در بارهٔ هیچ علمی صادق نیست

دو . آ) دراینکه هر علمی که جزء کمال بلوغ عقل (کمال العقل)است توسط استدلال بدست آید

پ) رأی باقلانی که چنین عملی نمی‌تواند توسط استدلال پدید آید

سه . در اینکه بطور فرض تمام علمی که قسمتی از کمال بلوغ عقل نیست می‌تواند توسط استدلال بدست آید

چهار . دراینکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که توسط عمل ارادی ما قابل وصول باشد (مقدوراً مکتسباً للعباد) لیکن آن علم نتیجهٔ استدلال در بارهٔ مدرك و دلیل نیست . (ردّ تقلید .)

نسخهٔ خطی (دستنویس)

نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۵۰ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران شامل ۲۴۶ برگ است که معمولاً هر صفحه حاوی بیست و چهار و گاهی بیست و سه سطر است. برگ اول مرمّت و تعمیر شده بطوری که حواشی دست راست و بالای صفحهٔ دست چپ از میان رفته است. درجریان تعمیر و ترمیم، این برگ وارونه شده بطوری که حاشیهٔ دست راست اصلی اکنون حاشیهٔ دست چپ قرار دارد. حاشیهٔ دست چپ (حاشیهٔ دست راست اصلی) سفید و خالی است بجز یك سطر در بالا که یك نوار کاغذ در موقع تعمیر تقریباً تماماً روی آن چسبانده شده است. وسط طرف دیگر، می‌توان کلمهٔ کتاب را دید، که به حروف بزرگ نوشته شده، لیکن مابقی، که احتمالاً عنوان کتاب را در بر داشته. قابل خواندن نیست.

خط ریز است و «نسخی» دشوار و درهم و برهم دارد، که شکل حروفش بندرت مبهم نیست. در بسیاری از موارد، آنجا که علائم مشخصه وجود ندارد، هیچ اشاره‌ای به وجود حروف (ب)، (ت) وغیره شده‌است. بدین گونه، مثلاً، (ت) مندرج در ریشهٔ مزید فیه فعل معمولاً مشخّص نیست وما می‌یابیم که مثلاً اخلف بجای اختلف نوشته؛ همچنین کبیر دربرخی جاها بصورت کسر و غیر بصورت غر یا عر پدیدار می‌شود، و شخص نمی‌تواند بر اساس کتابت تعیین کند که دربرگ ۲۲۸ ر (ص۱۵۲ ۱ʹ) آیا باید ترکّب بخواند ویا ترکبب؛ در برگ۲۲۹ ر (ص۱۳۵ ۱ʹ) بالمال بجای بالمثل و در ۲۳ ۱ʹ منجزه بجای متحیزه (یاد داشت ۳۰ ذیل را نگاه

کنید). واو غالباً به حروف بعدی متصل شده (یاچنین می نماید) که درغیاب علائم مشخصه گاهی اوقات دشوار یا غیر ممکن است که مطمئن بود که آیا شخص باید (و ـ) بخواند یا (ف ـ).

در بارهٔ املاء کلمات می توان یاد داشت کرد که گاهی آنجا که درست و چنانکه باید انتظار الف مقصوره می رود الف ممدوده رخ می نماید و بالعکس. بدین سان در برگ ۱۲۲ اَ ۵ پ می خوانیم فان ادّعا... الذی ادا الیه در حالی که املاء معمولی و مطابق قاعده فان ادّعی... الذی أدّی الیه باید باشد. همچنین، هم إحداهما و هم إحدیهما بطور مساوی به چشم می خورد؛ أولا غالباً بجای أولی و یکبار (برگ ۱۳ اَ ۲۳۱ پ = ص ۶۵) الی بجای الاً. بافقدان همزه صوتهائی مانند اجتری بجای اجترأ (برگ ۱۹ اَ ۸ پ = ن ۹۷، ۱۵) یطری بجای یطرأ (مثلاً برگ ۱۱۱ اَ ۲۴۰ پ = ص [۱۰۳]) اکتفی بجای اکتفاء (برگ ۵ اَ ۱۱ پ = ن ۱۰۸، ۱) و اقتضی بجای اقتضاء (مثلاً برگ اَ ۲۲۳ پ ۸ = ص [۷۳]) دیده می شود.

بسیاری ازموارد هست که جائی که حروف مصوّت افعال ووجوه وصفی باید بیفتد و بصورت کوتاه درآید بطور تامّ و تمام نوشته شده است. بدین گونه مثلاً لم یستحیل بجای لم یستحل در برگ ۱۰۸ اَ ۴۴ پ (= ن ۲۰۳، سطر آخر) و معمولاً معانی بجای معانٍ، متناهی بجای متناه، ومقتضی بجای مقتضٍ. اما بسیاری از اوقات وضع معکوس می شود و بطوری که مثلاً مقتض را در برگ ۱۵ اَ ۵۷ پ (= ن ۲۴۱، ۱۵) جائی می یابیم که منتظر مقتضی هستیم.

علائم تشخیص (که هیچ جا باتاء مربوطه وجود ندارند) غالباً حذف شده اند، و نیز معمولاً پیشوندهای فعلی، بطوری که در فقدان آنها شخص در بعضی موارد مطمئناً نمی داند باید، مثلاً، بجای یعلم تَعلم بخواند یا یُعلم. از سوی دیگر، این علائم مکرّراً بطور غلط آورده شده چنانکه مثلاً تخالف بجای یخالف در

۱۲ اَ ۲۴۲ پ (= ص [۱۱۰] یا یذکروا بجای تذکروا در۱۵ اَ ۲۲۵ پ (= ص [۳۶] ، ۵) آمده است .

موارد مصوّت کردن حروف (بضمیمهٔ تنوین) کم نیست وجاهائی که إعراب بغلط علامت گذاری شده بهیچ وجه غیر عادی نیست . مثلاً در بر گ ۶ اَ ۵ پ (= ص [۱۵]) خوانده می‌شود اذا انتفت الافاتِ ، و در بر گ ۱۱ اَ ۹۳ پ (= ن ۳۵۴ ، ۷) فان فیه قلبُ الحقایق ، و در بر گ ۸ اَ ۲۴۲ پ (= ص [۱۱۳]) سبیل سائر العلُومُ ، و دربر گ ۱۶ اَ ۲۴۵ پ (= ص [۱۲۵] لوجازتقدیر دلالةٌ عقلیه . در مورد إعرابی که با حروف آخر کلمات معیّن می‌شود خطاهای مشابهی نیز یافت می‌شود؛ مثلاً اختلف الاصولیمن در بر گ ۸ اَ ۵ پ (= ص [۱۵]) و مرتبط آنجا که بطور صحیح بایستی مرتبطا خواند در بر گ ۸ اَ ۲۴۱ پ (= ص [۱۰۶]) و همچنین معتصم بجای معتصماً دربر گ ۱۹ اَ ۲۴۲ پ (= [۱۱۱]) . بدین سان است صورت گرامری غلط نیز آنجا که درنسخهٔ تهران (بر گ ۱۲۵ اَ ۷۹ پ) خوانده می‌شود کون الآمرِ آمراًبجای کون الآمرأمراً (ن ۳۰۹ ، ۱۸) .

نسخهٔ خطی تهران و نسبت آن به ك (نسخهٔ کوپرولو)

نسخهٔ خطی تهران یك متن تا اندازه‌ای مختلف با متن ك را نشان می‌دهد و بطور متوسط در هر صفحه حدود نه اختلاف با طبع نشار دارد . در میان اینها تعداد زیادی اختلافات ساده هست که بیشتر ناشی از بد خواندن دستخط بوده و اکثر آنها کم اهمیت است ، هر چند در موارد ت بطور واضح شامل عبارت بهتر است . غیر از ضمیمهٔ منظّم (تعالی) ، (سبحانه) ، (رضی الله عنه) و مانند آن ، بجای هم گذاشتن حروف ربط (و ـ) و (ف ـ) یا جابجا کردن مترادفهای ساده ، مانند (حدثٌ) بجای حدوثٌ و بالعکس ، موارد ذیل را می‌توان به عنوان نمایندهٔ اختلافات عمومی و معمولی ت در مقابل ك در نظر گرفت :

ن ۹۸ ، ۵ یستقیم ك = مستقیم ت

ن ۹۹ ، ۴ باجمعها ك = جمیعاً ت

ن ۱۰۸ ، ۵ ستأتی ك = یأتی ت

ن ۱۲۳ ، ۲ فقد اختلف ك = فاختلف ت

ن ۱۵۴ ، ۱۴ یخالف ك = بخلاف ت

ن ۱۹۳ ، ۱۲ ولکن ك = ولکنه ت

ن ۰۹۶ ، ۴ وبعد او قدیما فان قدرناه قدیما ك = و إمّا قدیما فإن کان قدیما ت

ن ۲۵۰ ، ۱۳ وجوده ك = الوجود ت

ن ۲۷۳ ، ۶ شیخنا ك = یستحیل ت[۲۷]

ن	۲۹۹ ، ۳	هاتین	ك	=	مابین	ت
ن	۳۱۶ ، ۱۱	فلزمنا	ك	=	فیلزمنا	ت
ن	۳۲۹ ، ۲	صفة	ك	=	صفات	ت
ن	۳۲۹ ، ۱۳	الحوادث	ك	=	الحادث	ت
ن	۶۲۵ ، ۱۱	بصرفه	ك	=	تصرمه	ت
ن	۶۳۳ ، ۳	العلم	ك	=	العالم	ت
ن	۶۳۴ ، ۱	نازعوا	ك	=	وجمعوا	ت
ن	۶۴۹ ، ۲۰	لقباکان	ك	+	الاسم	ت
ن	۶۵۳ ، ۶	کونها	ك	+	علة	ت
ن	۶۸۳ ، ۸	الجمع	ك	=	العلم	ت

در چند جا ت به ما مطالبی می‌دهد که ك فاقد آنهاست ؛ و در یك مورد ، برگ آفت و خسارت دیده است : ن ۱۰۸ ، ۱۶ ـ ۱۰۹ ، ۱ (= کلوپفر ۲۲ ، ۶ +) : اذ النظر] + الصحیح یرکب من نظر و یستحیل ثبوت حال عن معان اذ من شرط الموجب أن یتحد ولا یتعدّد و یستحیل حال موجَب عن صفتین. وقد اختلف جواب القاضی رضی الله عنه عن هذا السؤال و قال في بعض کتبه و ن ۱۱۰ ، ۴ ـ ۶ (= کلوپفر ، ۲۳ ، ۴) : اختلف فیه عبارات أصحابنا و ذهب بعضهم إلى منع تسمیته شرطاً و استدل بانّ الشرط لا یتضمّن مشروطه ، کالحیاة لما کانت شرطا في العلم لم تتضمّنه ولم تقتضیه . فلو کان النظر شرطا في العلم لجری مجری الحیاة مع العلم .

شماری از افتادگیها توسط مستنسخ در ك هست که ت تدارك کرده است ؛ اغلب آنها کوتاه است ، مثلاً :

ن	۱۴۶ ، ۲	بالرحی	+	نراه بطیئاًمتثاقل‌الحرکات وارجاء الرحی
ن	۱۶۶ ، ۵	العالم	+	و تثبت اصوله وحدث العالم

ن ۱۷۹ ، ۱۱	الصفات	+	ونحن نذكره ونحيل جوابه على الصفات
ن ۱۸۳ ، ۷	ذاته و إذا	+	امتثل المامور الامر لم يمدحه الآمر و إذا
ن ۶۳۱ ، ۱۳	عالماً	+	كون العالم عالما
ن ۶۵۳ ، ۷	بالوجود	+	فقد رجع التعليل الى ما لا يوصف بالوجود
ن ۶۵۵ ، ۴	جاعل	+	او يعود الى ذات العلم فان تعلق بجعل جاعل

اما چندجا هست که ت مطالب مبسوط تری دارد که ك فاقد آنهاست. در دو مورد این فقدان و افتادگی در ك بوضوح توسط مستنسخ است :

ن ۱۹۵ ، ۱۶ : الله الذى] + يوضح فساد ذلك انا لو قدرنا ضداً طارئاً لم يكن الضد بنفى القديم أولى من منع القديم الطارىء من طروء ؛ و هذا ما لا خفاء به . و الذى . . .

ن ۱۹۷ ، ۱۲ : باعادة القديم] + بعد تقدير عدمه اذ يتصوّر عندهم ضروب من الاعراض تعدم ولا يجوز اعادتها فلا مخلص لهم على ذلك من قول قائل بم تنكرون على من يمنع اعادة القديم . . .

از سوی دیگر یك عبارت اضافی که در ت دنبال حقیقته در ن ۲۵۱ ، ۱۶ دیده می‌شود ، آشکارا یك توضیح حاشیه‌ای است که داخل متن شده :

القديم من له القدم : القلانسى . القديم هو الاله القديم . القديم ما لا أوّل لوجوده . القديم المتقدّم في الوجود بشرط المبالغة : مذهب ابى الحسن .

یك اضافهٔ دیگر ، در ن ۱۴۴ ، ۴ (= کلوپفر ، ۵۰ ، ۶) دنبال الانقضاء مبهم است . یعنی ، در ك توسط مستنسخ نیفتاده وممکن است یا یك جمله کوچك سهواً در نمونهٔ اصلی افتاده یا ممکن است یك توضیح حاشیه‌ای داخل متن ت راه یافته است :

الأحسن ان نقرب هذه الدلالة لصيغة [28] أخرى فنقول : الجسم الكبير عند الخصم يشتمل على أجسام غير متناهية و كلّها متحيّزة [29] شاغلة بأحيازها بحيث لا

یوجد بحیث وجودها أمثالها . فلو کان بین طرفی الجسم أحیاز غیر متناهیة لتشغل [30] تلك الأجسام بما [31] لا حدّ له من الأحیاز و ذلك لیقتضی استحالة انقطاع الجسم.

در یك مورد ، ت به ما اجازه می‌دهد که عبارتی را که دخول نابجای آن متن را تقریباً نامفهوم ساخته است از میان برداریم ، یعنی در ن ۳۲۶ ، ۷ و بعد (= کلوپفر ، ۱۹۷ ، ۳ و بعد) جائی که ت صحیحاً خوانده می‌شود :

. . . شیئاً واحداً . قال : ولا یستقیم ذلك مع القول باثبات الأحوال و جائی که ك خوانده می‌شود : . . . شیئاً واحداً ولا یستقیم معناه ولا یستقیم ذلك ماقاله من ینفی الاحوال مع القول باثبات الاحوال . آنچه در اینجا اتفاق افتاده روشن است : یك توضیح حاشیه‌ای معنـاه : (لا یستقیم ذلك) ما قاله من ینفی الأحوال (= معنای این توضیح اینست : « این نادرست است ، قول کسانی است که منکر (احوال) اند » وارد شده و (قال) که گویندهٔ (فاعل) آن ابن مجاهد (۲۴۵، ۸۵۹ ـ ۳۲۴ ، ۹۳۶) است [32] افتاده، یا سهواً یا در کوشش برای تطبیق قرائت جمله [33].

اما بطور کلی ت نسخه‌ای کم ارزش است . اغلاط ساده در آن فراوان است ، مثلاً :

ن	۱۰۱ ، ۶	افادله	(بجای افادته)	ت	=	اثارته	ك
ن	۱۲۴ ، ۱۸	البصریین		ت	=	النصیبی	ك
ن	۱۴۷ ، ۱۸	سفرق		ت	=	تفترق	ك
ن	۲۲۵ ، ۱۶	موجبه		ت	=	مرکبه	ك
ن	۲۵۵ ، ۱۳	معمروعباد		ت	=	معمر بن عباد	ك
ن	۳۷۲ ، ۱۲ و ۲۱	العلم		ت	=	الظلم	ك
ن	۳۷۵ ، ۷	غیر		ت	=	عین	ك
ن	۶۲۵ ، ۱۱	المعلوم		ت	=	العلوم	ك

علاوه بر این افتادگیهای بسیار در ت هست . تباهیها وافتادگیهای کلمات

مفرد و عبارات کاملاً معمولی است ، مثلاً :

ن ۱۱۶ ، ۸	علینا	ـ	ت
ن ۱۸۶ ، ۱۱	بعد ذلك	ـ	ت
ن ۲۵۰ ، ۱۵	ذلك	ـ	ت
ن ۲۹۹ ، ۷	الکلام في	ـ	ت
ن ۳۰۲ ، ۸	حیث	ـ	ت
ن ۳۲۹ ، ۱۶	في موضع	ـ	ت

اما بالاتر از این تباهیهای کوتاه و گاهی بالنسبه غیر مهم ، افتادگی سه سطر یا بیشتر هیچگاه غیر عادی نیست ، مثلاً :

ن ۱۰۴ ، ۱ ـ ۵	ثم قد سبق . . . المحققین	ـ	ت
ن ۱۱۷ ، ۱۱ـ۱۳	من یمنع . . . الرب تعالی	ـ	ت
ن ۱۷۶ ، ۱ ـ ۴	انما افتقر . . . فافتقر الی کون	ـ	ت

افتادگیهای یك سطر تا یك سطر و نیم خیلی معمولی است ، وچنین تباهی و فقدانی در حدود هر ده صفحه از چاپ نشار تقریباً یك مورد وجود دارد .

به علت آنکه ت یك رونوشت کم اعتبار است ، کوشش برای انتشار این متن باتعدادی مشکلات ودشواریها روبرواست . در بسیاری جاها ، مطمئناً ، یافتن خطاهای ساده روشن و تصحیح آن آسان است ؛ و همچنین وقتی هم ترکیب نحوی و هم قرینهٔ کلمات شکسته و پاره شده آشکار است که چیزی افتاده ، ولوآنکه شخص نتواند بداند که آیا یك یا شش سطر از میان رفته است . در مواردديگر آنجا که فقط ترکیب نحوی شکسته وپاره شده بدون اینکه انفصال وشکاف آشکاری در زمینهٔ مستقیم متن واقع شده باشد ، غیر ممکن است که گفته شود آیا مستنسخ بدون حذف چیزی از متن مرتکب سهو و اشتباه سادهای شده یا ، چنانکه غالباً چنین است ، یك کلمه یا قسمتی از جمله را انداخته است . امّا در برخی جاها ،

که آنچه نوشته شده به نظر خـام و ناشیانه یا با توجه به قرائن عجیب و غریب می آید بدون آنکه بطور واضح یاوه یا با طرز تلقی و نظریاتی کـه شخص دارد متفاوت باشد ، به‌علّت عدم قابلیت اعتماد به نسخهٔ خطی، وی در آغاز تمایلی برای تردید و تشکیك در صحّت متن دارد امّا نمی‌تواند حدس مطمئنی دربارهٔ صحّت یا خطای آن بزند . در بحث از این مطالب من تقریباً یك نظریهٔ محافظه کارانه در پیش گرفتم . یعنی ، به اصلاح وتصحیح کمتر دست زده‌ام یا پیشنهاد نموده‌ام و فقط آنجا اشاره یا اظهار نظر کرده‌ام که افتادگیهـا روشن بود یا هیچ تبیین دیگری در بارهٔ بی‌معنائی سخن موجّه نمی‌نمود ، واو آنکه محل دقیق افتادگی، در یکی دو مورد ، نمی‌تواند با تعیین مطلق درست معیّن شود .

جاهائی در قسمت دوم متنی که در اینجا منتشر شده هست که تصحیح یا اصلاح قرائت بر اساس شرح ارشاد جوینی که ابوالقاسم سلمان بن ناصر نیشابوری انصاری (متوفی ۵۱۲/۱۱۱۸) نوشته ، و بخشی از آن در نسخهٔ خطی شمارهٔ ۶۳۴ کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون محفوظ است ، ممکن بوده است ، زیرا شامل ، هرچند هیچگاه عنوان نشده ، غالباً و گاهی بسیار در آن نقل شده ومورد شرح و تفسیر قرار گرفته است . من در اینجا نمی‌توانم بکوشم تا بیان پرطول و تفصیلی دربارهٔ استفاده از شامل درشرح ارشاد مطرح کنم، امّا می‌خواهم‌ملاحظات کوتاهی دربارهٔ این مطلب به‌منظور تبیین‌استفاده‌ای که از آن در تهیّهٔ متن‌حاضر شده ارائه نمایم .

فصول شرح ارشاد ابوالقاسم که با بخشهای شامل که در اینجا منتشرشده مطابقند اینهاست :

الشامل		شرح الارشاد
الصفات التابعة للحدوث (صفحات [۱ـ۳۳])	=	برگهای ۱ اُر ۵۰ تا ۱۵ُ ۵۴ (۳۴)
الحدّ و معناه (صفحات [۳۳ ـ ۶۳])	=	برگهای ۱۵ اُر ۵۴ تا ۱۷ُ و ۵۶ (۳۵)

الادلّة العقلیه (صفحات [۶۳ ـ ۸۷]) = برگهای ۸ اُو ۵۶ ـ ۱۶ اُ ر ۶۰ (۳۶)

استفادهٔ ابوالقاسم از شامل در این فصول ، هرچند بسیار است ، ناجور و نامنظّم است . در بعضی موارد قسمتهای نسبةً طولانی شامل تقریباً کلمه به کلمه و گاهی ، هرچند نه بطور منظّم ، با ضابطهٔ (قال الامام) گنجانده شده است ؛ مثلاً :

شرح الارشاد		الشامل
برگ ۱۱ـ۲ اُ و ۵۲	=	صفحات [۴] ، اُ ـ اُ اُ
برگهای ۶ اُ و ۵۶ـ۱۱ اُ ر ۵۶	=	صفحات [۵۷ ، اُ ـ اُ اُ ، اُ اُ] (۳۷)
برگ ۱۹ـ۱۳ اُ ر ۵۷	=	صفحات [۷۱ ، اُ ـ اُ اُ ، اُ اُ]
برگ ۱۹ـ۱۳ و ۵۸	=	صفحات [۸۷ ، اُ ـ اُ اُ ، اُ اُ]

امّا در بسیاری از موارد آنچه مستقیماً از شامل گرفته شده فقط عبارتست از یك یا دو سطر . جاهائی کـه ابوالقاسم اجزائی را اقتباس و داخل شرح خود کرده که با متن شامل کاملاً سازگار است ممکـن است در متن شامل بر اساس شرح تصحیحاتی کرد . امّا در بسیاری جاها ابهاماتی درارتباط میان دومتن وجود دارد . بدین گونه ، مثلاً ، برگ ۱۴ـ۱۲ اُ ر ۵۳ شرح ارشاد محتوی ص [۱۳ـ اُ اُ ـ اُ اُ] (= ت برگ . ف ۱۱ اُ و ۲۱۹) شامل بصورت ذیل است : ومما یبطل معولهم أنّ تذکّر النظر یتضمّن استعقاب العلم بالمنظور فیه وجوباً ؛ ثم لا یخرج ذلك من کونه واقعاً بالفاعل . امّا شخص نمی‌تواند بگوید کـه افتادگی عبارت انا نقول و تحتّماً درشرح الارشاد اختلافی درمتن‌شامل را نشان‌می‌دهد یا صرفاً اختصار متن از طرف شارح است . در قطعه‌ای که بلافاصله بدنبال آن در شرح الارشاد می‌آید (برگ ۲۰ـ۱۴ اُ ر ۵۳) ، گفتار ذیل را که مطابق است باصفحات [۱۴ ، اُ ـ ۱۵ ، اُ] شامل (= ت برگ اُ و ۲۱۹ سطر آخر وسطور بعد) می‌خوانیم : (۳۸)

فان قال قائل : إن جاز المصير الى < ان > الأحوال تقع بالفاعل لوجب من ذلك أمران عظيمان : أحدهما أن يقال : إذا اتصف الباری تعالی بکونه عالماً بوجود العالم بعد أن لم یکن متصفاً به فینبغی أن يقال : هذه الحال المتجددة للباری سبحانه تقع بکونه خالقاً فیلزم من ذلك ان یتجدد لذات القديم سبحانه صفات بالفاعل تعالى عن صفات المخلوقين . و الأمر الآخر أنا لو قلنا : الأحوال الثابتة للذوات یجوز أن تقع بالفاعل فلانجد انفصالاً ممن يقول كون المتحرك متحركا حال أثبتها الفاعل من غير حاجة الى إثبات الحركة. وهذا يفضی الى نفی الأعراض.

در اینجا ، علاوه بر افتادگی دو جمله به منظور اختصار ، تعدادی از « اختلافاتی » که اساساً غیر مهم است وجود دارد ، امّا اینکه آیا آنها مغایر نهائی را در متن شامل نشان می‌دهند یا کلاً یا جزءً حاصل شرح و تفسیر شارح است کسی نمی‌تواند بگوید که وضع کنونی دلیل و مدرك آن را مسلّم نموده است .

یادی از ابو اسحاق اسفراینی در صفحهٔ [۸۵ ، اُ ، اَ – ۸۶ ، اَ] (= ت برگ اُ ر ۲۳۶ سطر ۱۶ و سطور بعد) مخصوصاً جالب توجه است . درشرح ارشاد (برگ اُ و ۵۹ سطر ۲۰ و سطرهای بعد) چنین خوانده می‌شود :

وقد ذكر الاستاذ ابو اسحق أمثلة في الجامع لهذا : منها قال : انما يعرف كون الواحد منا فاعلاً بوقوع الفعل في محل قدرته . ثم لا يجب طرد ذلك غائباً حتى يقال فعل [اُ ر ۶۰] القديم يقوم بذاته ، ولكن قال أهل التحصيل : لا يبعد أن يثبت كون الواحد منا فاعلاً بوجه و يثبت كون القديم فاعلاً بوجه آخر . و لذلك انما نعلم كون الواحد منا محركاً لغيره على القول بالتولد إذا فعل في نفسه حركة او اعتماداً ؛ ثم نعلم كون الباری سبحانه محركاً للاجسام من غير قيام حادث بذاته . و كذلك على أصول المعتزلة المتكلم من فعل الكلام .

در اینجا باز ، کاملاً قطع نظر از اختصار و فشرده نویسی عبارات همچنانکه در شامل دیده می‌شود ، جمله بندی بطور قابل ملاحظه متفاوت است بطوریکه

شخص نمی‌تواند مطمئن شود که آیا با سخنی غیر از شامل یا با شرح شامل یا شاید با قول دقیق‌تر جامع ابواسحاق سروکار دارد (۳۹).

بنابرین، من اختلافات شرح الارشاد را ذکر کردم یا مورد استفاده قرار دادم تا متن را اصلاح کنم بویژه آنجا که عقلاً به نظر یقین می‌آمد که اقتباس یا استشهاد و نقل قول مستقیم معتبر است نه استفاده از شرح و تفسیر آزاد. امّا در چند مورد، که متن ت آشکارا خراب بود اصلاحات و تصحیحات را براساس شرح ارشاد، هرچند شرح و تفسیر می‌نمود، پیشنهاد کردم، زیرا آن، ولو غیر مستقیم یك گواهی بموقع بود.

برای روشنی و سهولت قرائت علائم نقل قول را هر جا که به نظر مناسب و مقتضی می‌آمد جای دادم. باید توجه داشت که استفاده از علامت نقل‌قول وقتی کسی متون نقل شده را ندارد ناگزیر بیهوده است، زیرا «قال» را (که ممکن است معادل وضع و موقع (That) درانگلیسی باشد) می‌توان نقل قول کمابیش کلمه به کلمه شناخت. بنابرین من نشان نقل قول را جائی بکار بردم که احساس کردم آنچه دنبال «قال» می‌آید بمعنی نقل‌قول فهمیده شده یا استعمال آن به‌منظور روشنی مورد نیاز به نظر رسیده، ولو آنکه «سخن نقل شده» صریحاً شرح و تفسیر عقیده یا بیان ذکر شدهٔ مؤلّف باشد. درچندین مورد تعیین پایان نقل قول بایقین و اطمینان کامل غیر ممکن بوده، بطوری که بستن وخاتمه دادن نقل قولها ناچار حدسی بوده است (۴۰).

علامات

ث : دار الکتب (قاهره) نسخهٔ خطی ۱۲۹۰، علم الکلام

ك : کوپرولو نسخهٔ خطی ۸۲۶

ش ی : شرح الارشاد ابوالقاسم الانصاری، نسخه خطی پرنیستون ۶۳۴

ت : کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نسخهٔ خطی ۳۵۰

[ ] : کلمات محو شده یا بکلی ناخوانا در ت

< > : افزایش نسبت به ت

< ... > : حذف یا افتادگی تکه‌ای نامعیّن در ت (۴۰)

+ : بعلاوهٔ (اضافه دارد)

- : منها (کم دارد)

یادداشتها (ی مقدمه)

۱. الشامل في اصول الدین، چاپ هملوت کلوپفر، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۳ و چاپ ع. س. النشار، اسکندریه، ۱۹۶۹. چاپ کلوپفر مبتنی است بر نسخهٔ خطی کوپرولو شمارهٔ ۸۲۶ و چاپ النشار بر نسخهٔ عکسی همان نسخهٔ خطی در دار الکتب المصریه در قاهره که به عنوان علم الکلام شمارهٔ ۱۲۹۰ فهرست شده است. بخشی از متن کـه توسط کلوپفر منتشر شده در صفحهٔ ۳۴۲ چاپ النشار پایان می‌پذیرد. کلوپفر آخرین صفحهٔ نسخهٔ خطی را چاپ نکرده و نه شرح و توصیف کافی دربارهٔ آن می‌دهد (نگاه کنید به صفحات ۶ ـ ۸ مقدمهٔ او) والنشار که نسخهٔ کوپرولو را ندیده و از یادداشت منـدرج در صفحهٔ اول نسخهٔ عکسی آگاهی نیافته است، با توجه به اینکه نسخهٔ عکسی هم به عربی و هم به ترکی (به حروف عربی) در استانبول تهیه شده، وی چنین پنداشته که با دو نسخهٔ متمایز کتاب سروکار داشته (مقدمهٔ او، ص ۸۴، را نگاه کنیـد). در واقع اختلافاتی بین دو چاپ منتشر شده وجود دارد، کـه تقریباً بخصوص از فقـدان کلی علائم تشخیص دهنده در نسخهٔ خطی ناشی شده است (که مع هذا با دستخطی عالی و کاملاً خوانا نوشته شده که هیچ شباهتی به خط بد و درهم برهم متن نسخهٔ تهران ندارد)، امّا همچنین به‌علت ویراستاری کم مایه و ناچیز و/یا کوتاهی مصحّح چاپخانه افتاد گیهائی درآن دو طبع (غالباً در چاپ النشار) وجود دارد. یك چاپ موثق و قابل اطمینان متن لااقل تا کنون انتشار نیافته است.

۲ . این عنوان مورد تأیید صفحهٔ آخر نسخهٔ قاهره است ؛ رجوع کنید به ن ۷۱۶ .

۳ . مقایسه کنید با چاپ کلوپفر ص ۱۵۴ (= ن ۲۷۲ و بعد) . ذکر یا نقل مستقیم شرح اللمع مثلاً در ن ۲۱۱ ، ۱۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲ ، ۱۹۲ ، ۲ ، ۲۱۱ ، ۱۲ ، ۲۲۱ ، ۲ وبعد ، ۳۲۱ ، ۱۹ وبعد ، رخ می نماید . اینکه شامل از کتاب اللمع بحث می کند قبلاً مورد توجه مك کارتی در کلام اشعری (بیروت ، ۱۹۵۳ ، ص چهارده مقدمه) بوده است .

۴ . به اظهارات مصنّف در ن ۲۱۸ ، ۱۸ و سطور بعد توجه کنید .

۵ . شماره‌های مذکور در یادداشت ۳ بالا را نگاه کنید . همچنین توجه نمائید که به نظر می‌رسد بعضی اغلاط نقل قول وجود دارد چنانکه ، مثلاً ، در ن ۲۷۳ ، ۶ جائی که نسخه‌های ث و ك کلمهٔ « شیخنا » را دنبال « ثمّ قال » ، می‌آورند ، هرچند این نقل قول باید از باقلانی باشد . کلمهٔ « شیخنا » نادرست است ، یعنی ، اگر کسی فرض کند که این کلمه ، هرگاه بدون قید وشرط دراین کتاب رخ نماید ، باید فقط اشاره به اشعری باشد . (« شیخنا » در ت برگ ۱۱۵ اُ ر ۴ = ص [۱۲] ، اُ ذیل ، اگر اشاره به اشعری باشد نمی‌تواند یك نقل قول لمع باشد و ، با داوری از روی قرینهٔ ، ممکن است اشاره به باقلانی باشد .) همچنین ، در بعضی موارد تعیین اینکه کجا یك نقل قول معیّن پایان می‌یابد غیر ممکن است . در یك مورد که شامل (ت برگ اُ ر ۲۳۰ = ص [۵۸] ذیل) عبارت مبهم فهذا غایة المقصود و قصاراه را دارد ، ابوالقاسم انصاری ، در پیوستن و ادخال عبارت او به شرح الارشاد خود ، عبارت هذا منتهی کلام القاضی را دارد . اینکه آیا این یك نسخه بدل است یا یك حاشیه که انصاری داخل کرده یا اینکه آیا شرح او یا باقلانی پیش از اوست کسی نمی‌تواند بداند ؛ یادداشت ۴۵ ذیل را نگاه کنید .

۶ . استدلال نظری « النظر » در لمع فصول ۱۰ و ۱۱ بحث شده است . امّا اظهار نظر جوینی در ن ۱۲۳ ، بدون اشاره‌ای به اینکه یا باقلانی در شرح خود یا او در نوشتن تحریر بحث دربارهٔ این قطعات و فرازها را به‌آغاز کتاب برده‌است بوضوح نشان می‌دهد که از فصل اول فهمیده نمی‌شود که این فصل متوجه قسمتی از لمع است .

۷ . در بارهٔ اللمع فصل ۱۱ یادداشت ۱۸ ذیل را نگاه کنید .

۸ . إسناد بعضی نقل قولها ، شرح و تفسیرها ، و ذکر عقاید پیشین کاملاً مبهم و تاریك است ، و صرفاً بصورت « او می گوید . . . » ، « او (که خدا ازاو خشنود باشد) ذکر می کند . . . » و غیره دیده می‌شود ، بطوری که شخص نمی‌داند که آیا جوینی اشعری را یاد می کند یا باقلانی یا شخص دیگری را ؛ ر . ك . به مثلاً ن ۲۴۶ ، ۱۰ و ۱۵ و ۲۴۷ ، ۱ . در اینجا وقوع اصطلاح « الاحوال » در ۲۴۶ ، ۱۱ می‌تواند گفتار باقلانی را منعکس کند لیکن به‌آسانی‌هم می‌تواند راه و رسم خود جوینی را در شرح و تفسیر یا باقلانی یا اشعری نشان دهد . اینکه وی معمولاً نظریات دیگران (مخصوصاً نظریات معتزله) را با اصطلاحات و تصورات ومفاهیم خود شرح می‌دهد در سراسر کتاب آشکار است .

۹ . ر . ك . عبد الجبار، شرح اصول الخمسه (چاپ ا . عثمان ، قاهره۱۳۸۲/ ۱۹۶۵ ، ص ۹۵ . در متن شامل (هر سه نسخه) فرمول « القول في . . . » برای معرّفی هریك از این چهار اصل بکار می رود ؛ دقیقاً ، اصطلاح « الأصل » با دو اصل اخیر یافت می‌شود ، (یعنی الاصل الثالث و الاصل الرابع) امّا نه با دو اصل اول ، هرچند هرچهار اصل با هم در یك طرح استدلال ذکر شده است (ن ۲۲۰ ، ۱۸ و صفحات بعد) و در ن ۲۲۱ ، ۷ به عنوان الاصول الاربعه به آنها اشاره شده است .

۱۰ . اگر چه ما نمی‌توانیم اندازه‌های نسبی قسمتهای متن را بدانیم ، از

اظهارات جوینی در ن ۱۹۲ ، ۲۲۱ ، ۲۲۳ ، فوق الذکر، به نظر روشن می آید که خیلی از این مطالبِ « بیگانه و نامربوط » نیز در شرح وجود دارد. « مطالب » و « مسائلی » که خود جوینی داخل کرده بوضوح به آنها اشاره نشده است.

۱۱ . در ك خوانده میشود شیخنا.

۱۲ . در ت خوانده میشود یقدر.

۱۳ . ك فاقد قال است.

۱۴ . فمعلم ت = فعلم ك.

۱۵ . در ت خوانده میشود حدوثه.

۱۶ . احتمالاً این را نباید با « طرد » مذکور در ن ۴۲۳ ، ۴ و بعد یکی گرفت. این نقل قول ممکن است مأخوذ از المسائل المنثورات البغدادیه باشد.

۱۷ . جائی که ث و ك لفظ مسأله دارند نسخهٔ تهران خوانده میشودمسالك که شاید قرائت بهتر این باشد: « آنچه استاد ما در اینجا ذکر می کند دقیقاً روش [یا حجّت] ابراهیم است ... »

۱۸ . موضوع استشهاد به‌قرآن درفصل ۱۱ یقیناً مناسب ومربوط به‌استدلال فصل ۶ است که بطور کلی در این نقطه درشامل مورد بحث است. امّا الحاق‌فصل ۱۱ به فصل ۱۰ (که فصل ۱۱ نوعی‌ضمیمه به‌فصل ۱۰ است) و بدین‌وسیله به‌فصل ۹ ، بطور واضح کاملاً درست است بطوریکه غیر محتمل است که از محل بعد از فصل ۶ جابجا شده باشد. از سوی دیگر، کسی ممکن است آن را به‌عنوان نوعی نتیجهٔ کلی برای فصول ۳ ـ ۱۰ بنگرد، لیکن حتی در آن صورت قرار گرفتن آن در این نقطه در شامل (یا شرح) مشکوك و نا معلوم باقی می‌ماند.

۱۹ . ابوالقاسم انصاری در شرح الارشاد خود (که در بارهٔ ارتباط آن با شامل توضیح ذیل‌را نگاه کنید) ازیك شرح اللمع تألیف ابن فورك یاد می کند. عبدالجبّار ردّی بر آن به نام نقد اللمع نوشته، که چند بار در مُغنی خودذکر

می کند : ۲/۶ ، ۷۱ ، ۷ ؛ ۵۹ ، ۸ ؛ ۳۲ ، ۱۱ ، ۴۵۴ (که در چندین مورد ناشران مغنی به خطا بعض اللمع چاپ کرده‌اند) . کتاب اخیر الذکر ، یعنی نقد اللمع در شامل یاد نشده ، هر چند در ص [۷۵] (= ت بر گ ۱۹ اَ ر ۲۳۴) به مغنی عبد الجبار اشاره شده است .

۲۰ . در بعضی موارد در این طرح من الفاظ عربی را گذاشته‌ام ، یعنی جاهائی که معادلهای انگلیسی بدون قرینهٔ جامعتر و تبیین مفصّلتر به نظر گمراه کننده می‌رسید .

۲۱ . من «غیر استنباطی» را بجای «ضروری» (یا واجب) عربی بکار برده‌ام چونکه به نظر بهتر رسید که معنی منظور آورده شود تا لفظ دیگر انگلیسی . از این حیث که تحصیل چنین علمی تابع ، و بنابراین نه حاصل ، استدلال عقلی آزاد ما است ، خداوند فاعل فعلیت آن ملاحظه شده است . برای « العلم الکسبی المکتسب » (که بواسطهٔ عمل ارادی خود ما حاصل می‌شود ، یعنی بواسطهٔ استدلال و استنباط) من کلمهٔ « استنبـاطی » را ارائه دادم . اگر چه « استنباطی » معنی اساسی وابسته به قرائن « کسبی » و « مکتسب » را به ذهن می‌رساند ، بقدر کافی دلالتهای ضمنی بیان عربی را منعکس نمی کند چنانکه این نکته آنجا که جوینی (در پایان متنی که در اینجا منتشر شده) عقیدهٔ ابواسحاق اسفراینی را در بارهٔ نوعی علم که مکتسب است لیکن مبتنی بر استدلال نیست بحث می کند آشکار است .

۲۲ . بحث در بارهٔ این صفات، چنانکه مصنّف پیشنهاد می کند ، کاملاً مقتضی است که دنبال فصل مربوط به « علل » بیاید . امّا می‌توان در نظر داشت که منطق توالی و ترادف مطالب در اینجا دقیقاً از طرف جوینی و اشاعره است ، زیرا معتزله بهیچ وجه صفات را آنطور که جوینی تحت این عنوان برای تشکیل طبقه واحدی گروه بندی کرده ملاحظه نمی کنند .

۲۳ . در نوشتهٔ جوینی ، چنانکه در نوشتهٔ عبد الجبار ، چندین معنی برای « صفه » وجود دارد . من در اینجا نمی توانم بکوشم تا تطور و تکامل پیچیدهٔ دلالت کلمهٔ « صفه » و افزایش معانی گوناگون و مختلف آن را در مذاهب کلامی معتزله و اشعری تا و در طی زمان جوینی مطرح کنم و نه اینجا جای طرح نظریهٔ جوینی (مقتبس از ابوهاشم پیرو باقلانی) در بارهٔ « صفات » (که برای اشاره به آن وی « صفه » ، « وصف » و « حکم » را بکار می گیرد) و « حالات » (« احوال ») است ، لیکن خواننده را به مقاله‌ام « حال » ، « کلام » ارجاع می‌دهم (« صفه » را در اینجا و درمقالهٔ مذکور و هرجای دیگر برای دلالت و اشاره به استعمال اشاعره از این کلمه که معادل « معنی » = « علّه » است بکار گرفته‌ام .)

۲۴ . در خصوص این رأی و عقیده ن ۶۳۱ و صفحات بعد را نگاه کنید .

۲۵ . عنوان فصل در نسخهٔ خطی اظهار می کند که هم ادلّهٔ عقل و هم ادلّهٔ وحی (العقلیه و السمعیه) مورد بحث خواهد بود ؛ امّا در پایان فصل این نتیجه بدست می‌آید که بحث دربارهٔ دومی نیازمند کتابی جداگانه است .

۲۶ . برای این تعریف ابوهاشم ، جوینی چندین شرح و تفسیر مختلف ارائه می‌دهد ، چندین بار « رکون النفس » را بجـای « سکون النفس » بکار می‌برد ، تعبیری که من در هیچ یك از متون معتزله نیافته‌ام .

۲۷ . عبارت « قرائت » یستحیل اصلاح ویر استاد « مصحّح » غیر ضروری می‌شود .

۲۸ . لصیغة : لصمه ت .

۲۹ . متحیزه : منجزه ت .

۳۰ . لتشعل در نسخه نا روشن است ؛ آنچه نوشته شده به نظر می‌رسد که لیشعل باشد .

۳۱ . بما : لما ت .

۳۲ . یك شاگرد اشعری ؛ علاوه بر مواردی که النشار ارجاع نموده ، نگاه کنید به ابن عساکر ، تبیین کذب المفتری (دمشق ۱۳۴۷) ، ۱۷۷ .

۳۳ . هردو ویراستار « مصحّح » افزوده‌ها را به منظور تسهیل قرائت عبارت این قطعه وارد کرده‌اند .

۳۴ . آغاز فصل در برگ ۱۱ اَ ر ۵۰ (الاصول الثانی . . .) مطابق است با الارشاد (چاپ م . ی . موسی ، قاهره ، ۱۹۵۰) ، ص ۸۷ ، ۱ .

۳۵ . این فصل دربارهٔ تعریف مطابقی در ارشاد ندارد و بنابراین شرح بسیار وابسته به شامل است .

۳۶ . این فصل در برگ ۱۹ اَ ر ۶۰ (ر . ك . الارشاد ، ۹۳) (= ت برگ ۲ اَ و ۲۳۶) پایان می‌یابد ؛ فصل بعد « فی اقامة الدلیل » که در برگ ۶ اَ ر ۶۰ آغاز میشود در فصل بعد شامل (راجع به « العلم ») یافت نمیشود .

۳۷ . این قطعه شامل تقریباً تمام یك نقل قول باقلانی است ، امّا فرمول مقدماتی قال الامام : و أحسن طریقة ما ذکره القاضی نشان می‌دهد که منبع ابوالقاسم شرح اللمع نیست بلکه شامل است .

۳۸ . من چندین اشتباه کوچك را در متن این قطعه تصحیح کرده‌ام .

۳۹ . در خواننده این گمان پیدا میشود که ابوالقاسم در نقل قولهای خود در شرح الارشاد تا اندازه‌ای دقیقتر و وسواسی‌تر از جوینی در شامل است . توجه نمائید که مطلب اظهار شده در ص [۶۳ ، ۰] (= ت برگ اَ ر ۲۳۱ سطر ۲۲ و بعد) الأدلّة هی التی یتوصّل بصحیح النظر فیها الی العلم المکتسب در شرح الارشاد (برگ اَ و ۵۶ سطر ۸ و بعد) بوسیلهٔ قال القاضی سابقه داشته است ؛ (در شرح الارشاد بجای المکتسب ، الکسبی خوانده میشود .) همچنین وی نقل قول را در ص [۵۸] (یادداشت ۵ فوق را بنگرید) می‌بندد . در یك جا ، در واقع ، در ذکر ارشاد (ص ۶۱ ، ۹ ـ ۶۲ ، ۳ ، با فاذا تقرّر آغاز میشود = شرح‌الارشاد

برگ اَ و ۲۷ سطر ۱۶ و سطور بعد ، خوانده میشود اذا ثبت بجای اذا تقرر) فرمول فقال القاضی‌را داخل عبارت می‌کند و گفتار را با اظهار هذا ما حکاه الامام عن القاضی می‌بندد ! همچنین توجه کنید که بجای قلنا در ص [۱۰ ، ۰] (= ت برگ ۲۲ اَ و ۲۱۸) شرح‌الارشاد (برگ ۱۸ اَ و ۵۲) خوانده میشود قال‌القاضی با اوضاع و احوال کنونی تشخیص و تعیین معنای این تحریفها غیرممکن است .

۴۰ . یعنی ، « < . . . > » جائی آورده شده که من داوری کرده‌ام که مستنسخ چیزی را انداخته است ، ولو آنکه هیچ گونه آسیب یاانقطاع وفاصله‌ای در نسخه وجود ندارد ؛ من نکوشیده‌ام که اظهار نظر کنم که این افتادگی تنها یك عبارت یا یك سطر یا چندین سطر است .

قطعتان من الكتاب

الشامل فى اصول الدين

لامام الحرمين ابى المعالى الجوينى

وهو

تحرير شرح اللمع

للقاضى ابى بكر الباقلانى

مبتدأ الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

لا اله إلا الله عُدّة للقاء الله

الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة على محمد رسوله و آله

هذا وقد استدعى طائفة بتعين إسعافهم تحرير كتاب يتعلى عن المختصرات و ينحط عن المبسوطات من جلة التصنيفات في علوم[1] الديانات ، فصادف الاختيار و الإيثار شرح اللمع للقاضى الجليل أبي بكر رضي الله عنه . ونحن ، إن شاء الله نوضح مشكلات ألفاظه و نقرب ما أوجزه من [الأبحاث][2] بطرق البسط مع اجتناب التطويل ؛ و إن اضطرت الحاجة الى إلحاق ابواب و مسائل ألحقناها .

و اول ما يصدر الكتاب به فصول في النظر يرشد بها الشادى و يستضيء بها المنتهى . و بالله التوفيق .

القول فى حقيقة النظر

اعلموا ـ ارشدكم الله ـ أنّ «النظر» يتردّد في إطلاق اللغة بين ضروب من الاحتمالات ؛ فيطلق و المراد به الابصار و الرؤية ، و إذا أريد تجريد ذلك المعنى قرن «النظر» «بالى» فقيل «نظر فلانٌ إلى كذى» ؛ وقد يعرى من ذلك و يراد به الرؤية أيضاً . وقد يراد «بالنظر» الانتظار فيقال «نظرتُ فلاناً» و « انتظرته » ؛ قال الله تعالى (انْظُرونَا نَقْتَبِسْ من نُورِكُمْ)[3] [وهذا][4] « انتظروا » . وقد يُذكر «النظر» و المراد به التراؤف والتعطّف فيقال « فلان ينظر لفلان » أى يراعى حقه

و يتحرّاه. وقد يتجوّز باطلاقه على معنى التحاذى والتقابل فيقال «دار فلان ناظرة الى دار فلان» إذا تحاذيا في بعض الجهات. و وجوه «النظر» في اللغات شتّى و غرضنا تبيين مراد المحقّقين من «النظر».

فإن قال قائل: فما النظر في تواضع المتكلمين و اصطلاحهم؟

قيل: النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به الفكر علماً أوغلبة الظن. وقد انحصر النظر إذاً في قبيل الفكر على مواضعاتهم، و تميّز عمّا عداه من ضروب الكائنات. و ليس كلّ فكر؛ بل هو ضربٌ مخصوصٌ منه، و هو الذى يُطلب به العلمُ او غلبةُ الظنّ. و يندرج تحت الحدّ الصحيح من النظر و الفاسد منه فإنّ اسم «النظر» يجمعهما؛ و يندرج تحته أيضاً النظر في الأدلّة المفضية إلى القطع و النظر في الأمارات المستعقبة غلبات الظنون، كنظر (٢ر) الفقهاء في المجتهدات من مسائل الفروع.

القول فى اثبات صحة النظر و الرد على منكريه

ذهب معظم العقلاء إلى إثبات النظر و القول بأنّ صحيحهُ يفضى إلى العلم إذا كان نظراً في دلالة قطعيّة، و أنكر بعض الأوائل النظر؛ و زعموا أنّه لايفضى إلى العلم، و حصروا مدارك العلوم في الحواسّ والأخبار المتواترة، و جحدوا كلّ مدرك للعلم يُدّعى سواهما. و منهم من أنكر إفضاء الخبر المتواتر إلى العلم.

و أوّل ما نفاتحهم به أن نقول: قد حصرتم المعلوم في العلوم بالمحسوسات، و نحن الآن نريكم ضروباً من العلوم البديهيّة غير متعلّقة بالحواسّ، و في ذلك إبطال حصركم؛ و منها العلم باستحالة اجتماع المتضادّات. و سبيل إلزام هذا و مثله أن نقول: أتعلمون ما ألزمنا كم أم تأبون علمه؟ فإن أبوه و استرابوا فيه كانوا مباهتين، إذ من كمال العقل العلم باستحالة كون الشيء أسود أبيض في الحالة الواحدة و إن اعترفوا بما ألزموا، فقد أثبتوا علماً لا يتعلّق بالإحساس، و مما يلزمهم علم

المرء بنفسه وعلمه بآلامه و لذّاته و نفوره وشهواته ، و يلزمهم أيضاً على هذا الوجه العلم بأن ليس بين النفى و الاثبات درجة ، إلى غير ذلك من العلوم البديهيّة التى لا تتعلّق بالحواسّ. ومما نمتحنهم به ضروب من الدلالات الواضحة التى لا يستجيز العاقل جحد أصلها ؛ فمنها أن نقول : إذا رأينا شخصاً في مكان ثمّ رأينا المكان شاغراً عنه ، فلا يخلو إمّا أن نقدّر عدمه او مجاورته لذلك المكان إلى آخر أو نقدّر اكتتامه عنّا على خلاف العادة ، كاجتنان الجنّ و استتار الملك .

و نعرض على الخصوم مثل هذا التقسيم ، فإن جحده انتسب إلى جحد الضرورىّ و إن تقبّله كان معترفاً بعلم لا يتعلّق بإحساس مقرّاً بضرب من ضروب النظر ، إذ السّبر و التّقسيم من أقسام الأدلّة .

وممّا نتمسّك به أن نقول : معاشر منكرى النظر ، هل تعلمون بطلان النظر ام تستريبون فيه ؟ فإن أبدوا استرابته سقطت مجادلتهم و بطل مذهبهم ، اذ لا مذهب لمستريب (٢ب) و إن قالوا : نعلم بطلان النظر ، قيل لهم : أتعلمون ذلك ضرورةً أم نظراً ؟ فإن ادّعوا علماً ضروريّاً تبيّن عنادتهم ، إن العلم الضرورىّ يستوى العقلاءُ في دركه مع انتفاء الآفات عنهم ، كما يستوون في العلم بالمحسوسات ، على ما سنوضح القول في ذلك في أحكام العلوم ، إن شاء الله .

ثمّ يقال لهم : لا يَسلمُ دعواكم هذه عن معارضة بمثلها ، فبمَ تنكرون على من يدّعى العلم الضرورىّ بصحّة النظر ، على أنّا نقول : قد حصرتم[٥] العلوم في المحسوسات و العلم ببطلان النظر ليس يتعلّق[٦] بمحسوس ، فهو ناقض لحصركم على كلّ حال ضروريّاً كان أو نظريّاً .

و إن زعموا أنّ العلم ببطلان النظر مدرك نظراً فقد أفصحوا بتناقض ، حيث نفوا جملة النظر و صحّحوا بعضه ، و هو النظر المفضى إلى بطلان النظر على زعمهم . وهذا تناقضٌ لا خفاء به . فإن قالوا : ما ذكرتموه ينعكس عليكم ، فإنّكم في إثبات النظر لا تخلون إمّا أن تدّعوا فيه العلم البديهىّ و إمّا أن تثبتوه ببعض طرق النظر ؛

فإذا ادّعيتم العلم الضروري ألزمكم من المباهتة ما ألزمتمونا ؛ و إن زعمتم انّ النظر ثبت بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه ، و هذا ما لا سبيل اليه .

قلنا لهم : هذا الذي أبديتموه الآن لا تخلون فيه إمّا أن تقولوا : إنّه كلام يفيد علماً بثبوت مذهب أو بطلان مذهب أو تقولوا : إنّه لا يفيد من ذلك شيئاً . فإن زعمتم أنّه لا يفيد شيئاً فقد اعترفتم ببطلان كلامكم و أغنيتمونا عن الانفصال؛ و إن زعمتم أنّ كلامكم هذا يفيد إثبات مذهب أو إبطال آخر فقد اعترفتم بضرب من النظر ؛ و هذا ما لا مخلص منه .

واعلموا أنّ من نفى النظر وأنصف لم يدّع العلم الضروري فتبيّنوا[7] بمناقضته في أوفى ما يقدر . ثمّ نقول لهم : أقصى ما أنكرتموه إثبات النظر بالنظر ؛ وقد أبطلتم النظر بالنظر ، فلئن لم يبعد إبطال النظر بالنظر لم يبعد إثبات النظر بالنظر .

فإن قالوا : نحن نعترف بفساد ما قلناه ، و لكنّا نعارض الفاسد بالفاسد ؛

قيل لهم : معارضة الفاسد بالفاسد ضربٌ من النظر فما قولكم فيها : هل يفيد نفياً أو إثباتاً ، أم لا يفيد ؟ فإن زعمتم أنّها لا تفيد شيئاً ، فلمَ ذكرتم ما اعترفتم بأنّه لافائدة فيه ؟ وإن اعترفتم بأنّه يفيد نفياً وإثباتاً فقد صحّحتم ضرباً من النظر وانكرتم[8] جميعه . ثم نقول: قصارى ما استبعدتموه إثبات النظر بالنظر ، وهو ادّعاء منكم مجرّدٌ[9] (٣ر) فلم ادّعيتم استحالته، وبمَ تنكرون على مجوّزه؟ فلا ترجعون عند هذه الطلبة إلى محصول على أنّا نقول: إن لم يبعد أن نعلم بالعلم و نعلمُ العلم بالعلم فلا يبعد أيضاً أن يتوصّل بالنظر إلى العلم بالمنظور فيه ويتوصّل بقبيله إلى إثبات النظر .

و سبيل التحقيق أن نقول : نحن لم نُثبت شيئاً بنفسه و إنّما أثبتناه بغيره . وإيضاح ذلك بالمثال أنّا إذا طردنا دلالةً على حدث العالم ، فطالبنا من ينكر النظر بإثبات تلك الدلالة ، فلا ندلّ على ثبوتها بنفسها لكون الدليل على أنه دليل غير الدليل على حدث العالم ؛ بل نسلك مسلكاً آخر في النظر ؛ وقد وضح أنّا نُثبت

أدلة العقائد بدليل يغايرها ، غير أنّ اسم «النظر» يجمعهما ؛ ولا استبعاد في اجتماعهما في اسم ، كما نعلم بالعلم الأعراض مع مساواة العلم لها في كونه عرضاً .

و من شبه نفاة النظر أن قالوا : قد رأينا الناظر القائل بالنظر يسرد دليلاً برهةً من دهره ، ويزعم أنّه يؤدّيه إلى العلم بالمدلول عليه ، لو ذكر ذلك الدليل بين أظهر كافّة النظّار لاعترفوا بأنّه أورد الدلالة على وجهها ، ولم يخرم ركناً من أركانها و يعرفون بقرائن أحوال مورد الدلالة أنّه عالمٌ بما نطق به ؛ ثمّ قد يرجع عن هذا وصفه عن معتقده ويركن إلى اعتقاد ضدّه ، و هو بعد تبدّل اعتقاده يورد الدلالة على ما كان يوردها في مفتتح أمره فلو كان العثور على وجه الدليل مقتضياً علماً لما تصوّر تبدّل اعتقاده مع الإتيان بالدليل و إيراده .

و الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما ما قدّمناه من تقسيمنا القول عليهم في أنّ ما ذكروه هل يفيد إثباتاً أو نفياً أو لا يفيد من ذلك شيئاً ؛ و هذا التقسيم يجرّهم في كلّ مكان يوردونه إلى احد أمرين : إمّا أن يعترفوا بأنّ ما أوردوه باطل مضمحلّ غير مفيد ، و إمّا أن يقولوا : إنّه يفيد إثباتاً او ردّاً ، فيكون ذلك اعترافاً منهم بإثبات النظر ؛ ولا يستمرّ لهم مع هذا التقسيم كلام .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : ما ذكرتموه تلبيس ؛ فإنّ الذى اعتقد موجب دليل دهراً و أحاط بجميع أركان الدليل علماً ، و هو دليل مقطوع به عند النظار ، فلا يجوز تبدّل اعتقاده مع استصحابه العلم بوجه الدليل ؛ وإنّما (٣پ) تبدّل اعتقاده إذا ذهل عن بعض أركان الدليل . و الذى يوضح ذلك أنّا إذا أردنا إزالة الشبهة التى خامرت معتقده ، فالسبيل في دفعها أن نوضح في قضيّة الدلالة اندفاع الشبهة ؛ و نبيّن أنّه لم يحط[1] بقيد من قيود الدلالة ، ونقرّر أنّ الإحاطة به تدفع الشبهة < . . . > ما يصحّ بذلك ذهابه عن بعض أركان الدليل ، إذ سبيل دفع الشبهة تنبيهه على وجه في الدليل يدفع الشبهة .

شبهة أخرى لهم : فإن قالوا : لو كانت الأدلّة مفضية إلى العلم قطعاً ، لما ساغ

اختلاف أرباب الألباب فيها ، كما أنّ العلوم البديهة لما أن كانت مقطوعاً بها ، لم يسغ الاختلاف فيها . و نحن نرى العقلاء متحزّبين مختلفين ، فكلّ يدعو إلى معتقده ، ولا يزداد خصمه على طول الدهر إلاّ تمادياً في مخالفته مع العلم بأنّ مخالفى الإسلام لا يعرف كلّهم بالعناد ، بل رام معظمهم الحقّ بما عنّ لهم من دلالة او شبهة .

و الجواب عن ذلك بعد التقسيم المتقدّم من وجهين : أحدهما أن نقول : ما ذكرتموه ينعكس عليكم في نفى النظر و إثباته ، فإنّ بطلان النظر ، لو كان معلوماً قطعاً لما ساغ الاختلاف فيه على قضيّة زعمكم ؛ ونحن نعلم أنّ جمهور العقلاء أثبتوا النظر على الجملة و إنما نفاه شرذمة يؤثر عنهم ولا يعهدون ؛ فلئن دلّ الاختلاف على بطلان الأدلّة له ، فينبغى أن يدلّ على بطلان القول بنفى النظر .

و الوجه الآخر في الجواب أن نقول : إنّما اختلف العقلاء في مجارى العادات لاختلاف الرتب و الدرجات و تباين الأعراض ؛ فمن مائل إلى ملل أبائه ، و من صائر إلى نحل أسلافه ، من ذكىّ فطن غير مبصر على غاية درك النظر ، و من كليل راكن إلى الدعة ، ومن مبصر معتبر ، وقبض الله تعالى اختلاف العقلاء لذلك .

و أمّا الذي استروحوا إليه من العلوم الضروريّة فإنّما لم يسغ الاختلاف فيها لجرى العادة ؛ و يسوغ تقدير الاختلاف فيها عقلاً لو قلّب الله سبحانه العادة عن وجه استمرارها ؛ و يسوغ في المقدور طرد العادة على الاختلاف في الضروريّات و الاتّفاق في النظريّات .

فصل

فان قال قائل: قد بيّنتم وجوه الاستدلال وطرق الانفصال على تناقض ألزمتموه الصائرين إلى العلم ببطلان النظر، حيث زعمتم أنّ العلم ببطلان النظر لا يخلو إمّا (٣٤) أن يستند إلى الضرورة أو إلى النظر ؛ فبم تنكرون على من لا يقطع ببطلان النظر

ولا بصحته لتوجهوا عليه تقسيمكم ، بل يبدي تشككاً ويقف موقف المسترشدين ويطالب بإيضاح القول في صحة النظر؟ وهذا من أهم الأسولة ؛ وعند ذلك افترقت آثار النظار ، وذكروا وجوهاً من الانفصال لم يرتض[12] القاضي – رضى الله عنه – معظمها .

فمما ذكروه أن قالوا : العقلاء بأجمعهم ، نفاة النظر منهم ومثبتوه ، يلوذون عند الملمات إلى التشبث بالأمارات ، تحزباً منهم وتأخياً في درك المخلص ،فاقتضى ذلك القطع بأن الاجتهاد من مدارك العلوم . وهذا فيه نظر ، فإن نفاة النظر ربما يأبون ذلك من عاداتهم . ولهم أيضاً أن يقولوا : إنما يتشبث العقلاء بالتجويزات وغلبات الظنون دون العلم المقطوع به ، ولو صح اطباق العقلاء لما ساغ الاحتجاج بالاجماع في العقليات، لان أهل الدهر لوأجمعوا على حدث العالم لم يكتف بإجماعهم على حدث العالم .

ثم ارتضى القاضي – رضى الله عنه – سبيلاً في الجواب سديداً ، وقال : إن كان الخصم مسترشداً قيل له : إن كنت تنفى إثبات النظر ضرورة فقد التمست منظوراً مفقوداً ؛ وإن التمست أن تحيط بذلك علماً فتريد دلالة من دلالات العقول ونمتحنه بالواضح الجلي من طرق الأدلة ، فإن كان منصفاً يعترف بإفضاء النظر إلى العلم عند سرد دليل[13] يطرده ؛ وإن جحد وعند بعد وضوح الحق كان سبيله سبيل معاند في معتقد . وهذا واضح فتدبره .

وانفصل شيخنا عن ذلك فقال : سبيل إرشاد المسترشد كسبيل الرد على المعاند ووجه مفاتحته بالكلام أن يقال : ليس بين صحة النظر وبطلانه رتبة ؛ وهذه قسمة بديهية : فإما أن يصح وإما أن يبطل ، فلو قدر بطلانه لم يخل وجه التوصل إلى درك بطلانه ، إما أن يكون ضرورة وإما أن يكون نظراً ، وإما أن لا يتصور التوصل إلى العلم ببطلانه أو صحته ؛ وباطل أن يتوصل إلى بطلانه ضرورة لما قررناه في صدر المسألة . وإن كان السبيل إليه النظر ففيه إثبات النظر ؛ ولو خطر للمسترشد

أنّ ذلك مما لا يتوصّل اليه قيل له : فذلك معتقد ، فلا يخلو أن يستند إلى ضرورة أو نظر؛ ثمّ يعود ما قدّمناه من التقسيم . و هذا أسدّ الطرق في الانفصال عن السؤال.

فصل

اعلموا - أرشدكم الله - أنّ النظر يتضمّن العلم عند أهل الحق (٤ب) إذا صحّ و انتهى ولم تستعقبه[١٤] آفة تضادّ العلم . و امتنع اهل الحقّ من وصف النظر بكونه موجباً للعلم ؛ و أنكروا أصل التولّد جملة . و ذهب بعض المصنّفين في الأصول إلى أنّ النظر يوجب العلم . و ذهبت المعتزلة إلى أنّ النظر يولّد العلم بالمنظور فيه ؛ ثمّ صاروا[١٥] إلى أنّ التذكّر للنظر بعد الذهول عنه لا يولّد العلم ؛ و إنّما حملهم على ذلك أصلان : أحدهما أنّ المعارف عندهم لا تقع ضروريّة إذ لو وقعت ضروريّة لانقطع التكليف فيها ، و دفع التكليف من أقبح القبائح على أصولهم . و ذكرُ النظر قد يطرأ[١٦] ضرورة من غير تكسّب ؛ و كلّ وصف طرأ[١٧] على المرء اضطراراً كان من فعل الله تعالى . ولو كان ذكر النظر مولّداً[١٨] للعلم لكان العلم من فعل من الذكر من فعله ، إذ المتولّد فعل فاعل بالسّبب . و أبوا ذلك لأصل آخر، و هو منعهم أن يقع أفعال البارئ سبحانه و تعالى متولّدة على ما سيأتي[١٩] من تفصيل القول في ذلك في باب التولّد ، إن شاء الله عزّ وجلّ .

فاذا اتّضح أصلهم ، اعتبرنا ابتداء النظر بتذكّره ؛ فإن راموا بينهما فصلاً على مقتضى أصلهم لا يساعدوا عليه . و من أضعف ما يطالبون به أن يقال لهم : من نظر ثمّ ذهل عن نظره ثمّ فاجأ الذكر ضرورة ، فلا يخلو إمّا أن يقولوا : إنّ العلم الواقع بعد ذكر النظر ضروريّ و هو التزام منكم لما منه قدرتم ، و إمّا أن تقولوا: إنّه متولّد وقد أبيتموه ، و إمّا أن تزعموا أنّ العلم مقدور مباشر بالقدرة ، فيلزمكم على ذلك أن تجوّزوا وقوع العلم من غير تذكّر نظر ، إذ تذكّر النظر غير موجب للعلم ولا مولّد له ولا تعلّق له به ، إذا سوّغوا وقوع العلم مع الذهول عنه . و هذا

ما لا مخلص لهم منه ، فإنهم يأبون ثبوت العلم مقدوراً من غير تقدم نظر أوذكر نظر . و استقصاء[٢٠] الرد عليهم يأتى في التولد ، إن شاء الله .

و أما من ذهب إلى[٢١] أن النظر يوجب العلم فيقال له : من حكم الموجب على أصول المتكلمين أن يقارن موجبه ولا يسوغ استئخار الموجَب عن الموجِب ؛ ولو كان النظر موجباً للعلم لقارنه، كما تقارن العلّة معلولها ؛ و إن رجع هذاالقائل في تفسير «الايجاب» إلى «التضمّن» الذى ذكرنا ، فقد أصاب المعنى وأخطأ اصطلاح الأصوليّين .

فإن قيل : فما معنى « التضمّن » الذى ارتضيتموه حيث قلتم بأنّ النظر يتضمّن العلم ؟

قلنا : أردنا بذلك أنّ النظر مع العلم بالمنظور فيه على صفتين من ذاتيهما لايسوغ لأجلهما(٥ر) تقدير ثبوت أحدهما دون الآخر مع انتفاء الآفات من غير أن يوجب أحدهما الثانى أو يولده ، كما أنّ الجوهر مع العرض لا ينفرد أحدهماعن عن الثانى فيفنيا[٢٢] جميعاً ؛ ثم ليس أحدهما موجباً ولا مولداً ؛ و كذلك في الألم مع العلم به ، فلا يسوغ ثبوت الألم من غير علم به ، إذا انتفت الآفات ؛ و هذا معنى «التضمّن» فافهموه .

فصل

و إن قال قائل : هل يحصل العلم بالمنظور فيه بنفس النظر أم يتراخى عنه ؟

قيل : لا يقارن العلم بالمنظور فيه النظر أصلاً لما سنذكره في أثناء الكلام؛ و لكن إذا عثر الناظر على وجه الدليل اختلف الأصوليّون[٢٣] عند ذلك ، فقال قائلون : انّ العلم بالمدلول يحصل عقيب العلم بوجه الدليل من أركان النظر ، و النظر لا يقارن العلم بالمنظور فيه . و الذى ارتضاه القاضى ـ رضى الله عنه ـ أنّ

العلم بالمدلول يحصل مع العلم بوجه الدليل من غير استئخار .

فإن قال قائل : أليس النظر عندكم يضادّ العلم بالمنظور فيه ، ولا ينقضى النظر إلاّ مع الفراغ عن طرد الدليل ؟ ولو ساغ المصير إلى أنّ العلم بالمنظور فيه يقارن آخر جزء من النظر لساغ المصير إلى أنّه يقارن جميع أجزاء النظر .

قلنا : هذه زلّة من السّائل و ذهاب عن معنى النظر ، فانّ النظر إنّما هو مفيد إذا عثر الناظر على وجه الدليل ؛ فإذا حصل العلم بالوجه الذى منه يدُلّ الدليل، فقد انقضى البحث وتصرّم الطلب . و خرج العلم بوجه الدليل عن أن يكون من أركان النظر ؛ و استبان أنّ العلم بالدليل و < العلم > بالمدلول واقعان بعد انقضاء النظر . و من صار إلى أنّ العلم بالمدلول يقع بعد العلم بوجه الدليل فقد أخّر العلم بالمدلول وانقضاء النظر في زمنٍ واحدٍ حصل فيه[٢٣] العلم بوجه الدليل .

فإن قال قائل : لئن سُلّم لكم ما قلتموه من أنّ العلم بوجه الدليل واقع بعد انقضاء النظر ، فكيف يجتمع العلم بوجه الدليل مع العلم بالمدلول في حالةٍ واحدةٍ ، ومن أصولكم منعُ اجتماع العلمين في الحالة الواحدة في المحلّ الواحد ، سواء كانا مثلين أو مختلفين ؟

و الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أنّ القاضى ومعظم متبعيه لم يمنعوا اجتماع علمين مختلفين في الحالة الواحدة على ما سيأتى شرحه في العلوم ، إن شاء الله عزوجل . و الوجه الآخر من الجواب ، وهو المقصد ، أن نقول:(٥پ) العلم بوجه الدليل بعينه علمٌ بالمدلول و العلمُ الحادث يتعلّق بمعلومين في مواضع منها مانحن فيه ، إذ لا يتصوّر العلم بوجه الدليل غير متعلّق بالمدلول ؛ ولا معنى لوجه الدليل إلاّ اقتضاء المدلول ، فخرج من ذلك أنّ العلم بوجه الدليل علمٌ بالمدلول .

فصل

فإن قال قائل من نُفاة النظر : إن سُلّم لكم ما قدّمتموه ، إفضاء النظر إلى

اعتقادٍ وتضمّنه له، فما يُدريكم أنّ الذى أفضى اليه النظر علمٌ ؟ و بِمَ تنكرون على من يقدّره جهلاً أو ضرباً آخر من ضروب الأعراض ؟ و هذا السؤال يلزم المعتزلة، إذ من أصلهم أنّ الجهل و العلم اعتقادان متماثلان[٢٥] مجتمعان في أخصّ الأوصاف، على ما سيأتى شرح ذلك ؛ فإذا قيل لهم : من حكم المثلين استواؤهما[٢٦] في جملة الأوصاف، فإذا جاز أن يفضى النظر إلى العلم، فلمَ لا يجوز أن يفضى إلى مثله، و هو الجهل عندكم ؛ و هذا ما لا مخلص لهم منه.

فإن قيل : فما وجهُ انفصالكم عن السؤال ؟

فقد أجاب بعض المتقدّمين عن هذا السؤال فقال : إذا صحّ النظر و أفضى إلى العلم، علمنا ضرورةً قيام العلم النظرىّ بنا، إذ العلم من الأوصاف التى لا يثبت إلاّ لحىّ، و كلّ وصف شرط في ثبوته الحياة يدركه الحىّ من نفسه ضرورةً وإن كان ذلك الوصف المدرك مكتسباً، و هذا كما أنّ الحىّ يعلم إرادته الضروريّة ضرورةً و يعلم إرادته المكتسبة ضرورةً. وهذا مدخول عند المحقّقين، فإنّ العلم الضرورىّ إنّما يتعلّق بثبوت الاعتقاد على الجملة. فأمّا أن يتعلّق بكون الاعتقاد علماً بالمعلوم على ما هو به، فادّعاء الضرورة في ذلك مستبعد. و إنما يسوغ ادّعاء العلم الضرورىّ بحصول العلم ؛ و هو مختلف فيه، يدرك المقصد منه بدقيق النظر أو جليّه.

والوجه المرضىّ من الانفصال عن هذا السؤال أن نقول: هذا نفسه إنكار النظر و إيراده في معرض آخر، فإنّ غرض منكرى النظر أن يمنع كونه مفضياً إلى العلم. فإذا سأل عنه في سياق هذا الفصل، كان ذلك عوداً منه إلى جحد النظر المفضى إلى العلم. و سبيل الكلام عليه أن نقول : هذا السائل لا يخلو إمّا أن يقطع بأنّ الذى أدّى اليه النظر ليس بعلم او يتشكّك فيه ؛ فإن ادّعى العلم بأنّ الذى أدّى اليه النظر ليس بعلم قيل له : فمن أين علمت ذلك والى ماذا يستند علمك (٦ر)، إلى ضرورةٍ ام نظرٍ ؟ و نُعيد التقسيم المقدّم في صدر الكتاب.

و إن زعم أنّه مستريب مسترشد، كان الكلام عليه كالكلام على المسترشد في الفصل الأوّل. ولا فرق بين الفصلين في المعنى و إنّما اختلفت العبارة عنهما.

ثمّ إذا اندفع السؤال، قلنا بعده: إنّما يعلم الناظر بعد انتهاء نظره أنّ الحاصل بعقب النظر الصحيح علمٌ بنفس علمه. و كلّ علم بمعلوم علمٌ بأنّه علمٌ به، فإنّا، و إن منعنا تعلّق العلم الحادث بمعلومين على تفصيل فيه، فنوجب تعلّق كلّ علم بمعلومه و نفسه، إذ لو لم نقل ذلك لتسلسل[٢٧] القول ولزم إثبات علوم لا تتناهى؛ ثمّ ما يدلّ على حدث العالم يدلّ على أنّ الاعتقاد في حدثه علمٌ على الحقيقة.

وقد انفصل المعتزلة عن السؤال من وجه آخر، فقالوا: إنما يتميّز العلم عن الجهل بركون النفس إلى المعتقد إذا كان الاعتقاد علماً و اعتراض الشبهات إذا كان جهلاً. و هذا الذى ذكروه ساقط من وجهين: أحدهما أنّ الاعتراف بتماثل العلم و الجهل يمنع الفرق بينهما، فإنّ من حكم المتماثلين لزوم تساويهما في الأوصاف؛ فما بال العلم اختصّ بالركون والسكون إلى المعتقد دون الجهل؟ وما وجه اختصاص أحد المثلين بوصف يفقد في الثاني؟ ثمّ ما قالوه تحكّم بأنّا نرى الكفرة راكنين إلى معتقداتهم مصمّمين عليها و كذلك المقلّدون ولا معنى لاختصاص العلم بما قالوه.

فصل

العلم النظرىّ يجوز في مقتضى العقل حصوله ضروريّاً عند كافّة ائمتنا. وهل يجوز حصوله مقدوراً مكتسباً من غير نظر سابق؟ أمّا ما صار اليه الأستاذ أبو اسحق فأنّ[٢٨] ذلك سائغ جائز؛ و الذى ارتضاه معظم النظّار منع ذلك، فإنّ النظر مرتبط بالعلم ولا يسوغ تقدير حصوله على الصحّة مع استعقابه الجهل. فكما لا يسوغ تقدير النظر سابقاً صحيحاً مع معاقبة الجهل إيّاه، فكذلك لا يسوغ ثبوت العلم مقدوراً مكتسباً غير مسبوق بنظر يتضمّنه. ولو ساغ حصول العام مقدوراً من غير دليل، لكان فيه إسقاط وجوه الحجاج على[٢٩] المقلّدين، فإنّ المقلّد، إذا اعتقد

للعالم صانعاً و ركن إلى اعتقاده ، و هو مستقيم[٣٠] على سداده ، فإنه اعتقد الشيء على ما هو عليه .

ثم اتفق المحققون قاطبة على أن المقلد مأمور بالنظر والاستدلال ؛ ولو قال المقلد: إنى علمت (٦پ) دون دليل، وإنما الغرض من الدليل العلم بالمداول ، وقد جوزتم حصول علم مقدور عن غير دليل ، فما الذى منع كون اعتقاد المقلد غير علم ؛ وهذا مالا محيص منه ؛ و سنستقصيه في أحكام المعلوم ، إن شاء الله .

فان قال قائل : كما ارتبط النظر بالعلم فكذلك ارتبط الشك بالنظر ؛ إذ لا ينظر الناظر في حدث العالم و قدمه إلا بعد أن يتشكك فيهما أولا ، ثم يفتتح النظر بعد استرابته .

قلنا : قد ذهب ابن الجبائي إلى أنه لابد من تقدم الشك على النظر ؛ و جعل الشك ، في تقدمه النظر ، مأموراً به < وا > جباً . و مال الأستاذ أبو بكر ابن فورك إلى قريب من ذلك . والذى ارتضاه القاضي ـ رضى الله عنه ـ أن[٣١] الشك لا يشترط تقدمه على النظر ، بخلاف النظر المشروط تقدمه على العلم ، إذ النظر يرتبط بالعلم و يقتضيه ، و الشك لا يرتبط بالنظر ولا يقتضيه . وكم من شاك في الشيء لا ينظر فيه ؛ و أما تقدم الشك على النظر فعلى مجرى العادة ؛ ولا استبعاد في الهجوم على النظر و موافقته من غير تقدم تردد .

فصل

اعلموا أن النظر يضاد العلم بالمنظور فيه وفاقاً ، إذ النظر في الحقيقة بحث و مطلب ، و يستحيل أن يكون العالم بالشيء طالباً للعلم به . ثم النظر ، كما يضاد العلم يضاد الجهل < . . . > اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به و الجاهل مصر على اعتقاده و الطلب بها في الإصرار على الاعتقاد . و يضاد النظر الشك أيضاً ، فإن الشك تردد و الناظر مصمم على منهاج الطلب ؛ و التصميم على الطلب

يضادّ التشكّك . فخرج مما ذكرناه أن يضادّ العلم بالمنظور فيه .

فان قيل : فقد خلا المحلّ عن العلم و أضداده ، و هذا محال عندكم .

قلنا : النظر من أضداد العلم ، وقد قام ضدّ العلم بالمحلّ ولم يخل عن جميع الأضداد .

فصل

فإن قال قائل من نُفاة النظر : العلم ، إذا اقتضاه النظر الصحيح و يضمّنه ، فقد زعمتم أنّهما مرتبطان ؛ ولو لم ينظر ابتداءً لم يحصل له العلم مقدوراً مكتسباً فيجبُ على طرد ذلك أن يقال : إذا نظر أوّلاً ، ثمّ ذهل عن النظر جملةً أو عن ركنٍ من اركانه ، فيزايله العلم بالمنظور فيه ، إذا غفل عن النظر. ثمّ هذا القياس يتضمّن إبطال طرف من النظر ، إذ من النظر ما يستند إلى أصول و يبتنى على أركان ؛ و ليس يتأتّى الجمع بين النظر وجميعها[٣٢] دفعةً واحدةً ؛ و لكن سبيل النظر ان يجدّد الناظر فكرة في كلّ ركنٍ حتّى، إذا(٧ر) فرغ منه ، توصّل إلى غيره . ثمّ لا ينتهى إلى الركن الآخر من أركان النظر إلاّ بعد ذهوله عن وجوه النظر في الأركان المتقدّمة ؛ فلا يتحصّل له اخيراً إلاّ الركن الاخير ، و الركن الواحد لا يستقلّ بنفسه في إفادة[٣٣] العلم ، إذا كان النظر متركّباً ، فلا سبيل إلى الجمع بين وجوه النظر ، ولا سبيل إلى المصير إلى[٣٤] أنّ الركن الواحد يفيد العلم . و عضد السائل سؤاله بأن قال : نحن نعلم امتناع اجتماع العلوم المختلفة ؛ إذا حاول المرءُ الجمع بين ضربين من العلم في وقتٍ واحدٍ لامتنع عليه مقصده ، كما يمتنع جمع[٣٥] كلّ ضدّين .

و هذا من أهمّ الأسؤلة في النظر ؛ و اختلف الائمّة في طريق الانفصال عنه، فذهب بعضهم إلى أنّه[٣٦] لا يشترط في دوام العلم بالمنظور و تتابعه[٣٧] استصحاب بذكر النظر؛ إذا نظر العاقل أوّلاً واشتدّ نظره وتضمّن له العلم فيدوم علمه ، و إن لم يدم بذكره[٣٨] للنظر . و هذا القائل يستدلّ في تصحيح ماقاله بالعقل و السمع : أمّاوجه

استدلاله بالعقل فتقرير السؤال الموجّه على ما أوضحناه ؛ و وجه تمسّكه بالسّمع أنّا نوجب على العاقل النظر اوان بلوغه ؛ ثمّ إذا أنهاه نهايته ، لم نوجب عليه تجديده في كلّ زمان ، و إن كنّا نوجب عليه معرفة الله تعالى استصحاباً في كثير من أحواله .

و هذا القائل يتفصّى عن السّؤال و يقول : إذا نظر الناظر في ركنٍ وأحاط بمقصد نظرهٍ ، فيدوم له العلم ، و إن زلّ عنه النظر في الركن الأوّل لما ابتدأ النظر في الركن الثانى . و كذلك القول في كلّ ركنٍ حتى يتصرّم نظره ؛ ولا يقضى وطره في ركن من نظره إلاّ دام له العلم حتّى ينتهى إلى الركن الآخر . ولا يبقى على هذا القائل سؤال إلاّ تجويز اجتماع العلوم المختلفة ؛ ولو لم يجوّزه لم يكن منفصلاً عن السؤال .

و الذى ارتضاه القاضى ـ رضي الله عنه ـ أنّ كلّ علم ارتبط بالنظر أوّلاً فيزول بزوال ذكر النظر ، إذ لو جاز ثبوته آخراً بلا نظرٍ ، كان ذلك أوّلاً . ولا معتصم فيما تمسّك به الأوّلون ؛ فأمّا تمسّكهم بسؤال السائل فلا مستروح فيه ، فسننفصل[٣٩] عنه . و أمّا تمسّكهم بموجب الشرع (٧ ب) فغير سديد أيضاً ، فإنّا، كما لا نوجب استصحاب النظر على عموم الأحوال ، فكذلك لا نوجب استصحاب المعارف مع الاقتدار على استصحابها ؛ و إنّما يكفى دوام حكمها . ومهمادام العبد تقرّباً إلى الله تعالى بعبادة فلابدّ من مقارنة المعرفة بنيةٍ .

ثم نوجب عليه تذكّر وجوه النظر و هو يتحصل في أوفى ما يقدّر .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن السؤال ؟

قلنا : لو رُددنا إلى قضيّة العقل ، فمن جائزات العقول اجتماع ضروبٍ مختلفةٍ من النظر . فلا منع من ذلك عقلاً على ماسنوضحه في أحكام التضاد ، إن شاء الله . وإن كانت المساءلة عن مجرى العادات فلعمرنا قد يمتنع الجمع في مستقرّ العادات بين ضربين من النظر ابتداءً . و هذا كما اطّردت العادة بامتناع الجمع

بين حرفين من مخرجين مع العلم بأنّهما لا يمتنعان عقلاً ، إذ لا تضادّ إلاّ على المحلّ الواحد . فإذا اكتفى السّائل بجارى العادات في ذلك ، قيل له : لأن امتنع ابتداء نظرين معاً عادةً ، وليس يمتنع فيهما صادف فكرة منوطاً بجميع وجوه النظر ، فخرج من ذلك أنّه لا امتناع في أن ينتهى الناظر إلى الركن الاخير مع تذكّره لوجوه النظر في الأركان السّابقة . فقد اتّضح الانفصال عن السّؤال مع المصير إلى أنّه لابدّ من دوام النظر لدوام العلم .

فصل

النظر ينقسم إلى الصحيح والفاسد وإنما يتضمّن العلمَ صحيحُه باتّفاق من النظّار . ثمّ قال القاضي ـ رضي الله عنه ـ شرط صحّة النظر خصال : منها كمال العقل ومنها النظر في الدليل دون الشبهة ومنها تطلب الوجه الذى منه يدلّ الدليل ومنها عدم العلم بالمنظور فيه .

فأمّا كمال العقل ، فاشتراطه بيّنٌ لاخفاءَ به . فإن قال قائل : لا معنى لاشتراط العقل في صحّة النظر ، إذ لا تثبت أصل النظر فاسداً إلاّ مع كمال العقل ؛

قلنا : ليس الغرض من ذكر العقل وجه الدليل ؛ قلنا لافرق بين إفراد الدليل بالذكر وإفراد وجهه وبين جمعها في عبارة واحدة ولابدّ منهما وإنّما المبتغى[٤٠] المعاني دون العبارات .

فإن قيل : فلمَ شرط عدم العلم في صحّة النظر ولا معنى لشرطه إذ العلم يضادّ (٨ رت) النظر فنفس[٤١] ثبوت النظر يُنبىء[٤٢] عن انتفاء أضداده ، فكأنّه شرط في ثبوت النظر عدم ضدّه والعدم انتفاءٌ محض والانتفاءُ لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادّة العلم للنظر كمضادّة الجهل له فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك أنّ العدم والانتفاءَ يجوز أن يكون[٤٣] شرطاً فانتفاء السواد شرط ثبوت البياض وإنما الممتنع أن يكون النفى علّةً موجبةً وأمّا الشرط فلا

يمتنع[٤٤] ذلك فيه إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . فأمّا تخصيصه[٤٥] العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض في الكلام التعرّض لبيان ما يكاد يشكل و العلم بصدد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد ـ رضي الله عنه ـ موطن الإشكال[٤٦] ثمّ نبّه بيانه على ما عداه .

ولو اجترأ المجترىء[٤٧] فقال : « النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل اليه » كان سديداً (٨ ر) .

أبواب اخرى

مشتملة

على

القول فى الاوصاف التى زعمت المعتزلة أنها تابعة للحدوث

القول فى الحد و معناه

القول فى الادلة العقلية

القول فى حقيقة العلم و مائيته

(٢١٦ ب) القول فى الاوصاف التابعة للحدوث و ذكر الاختلاف فيها وارتضاء الاصح من الاقاويل

قد ذكرنا في باب التماثل تقسيم المعتزلة الصفات إلى النفسيّة و المعنويّة و الصفات الثابتة، عند بعضهم، لا للنفس ولا لمعنى و الصفات التابعة للحدوث. وليس من غرضنا الآن التعرّض لمفاوضتهم في جميع الأقسام؛ و إنّما مقصدنا استقصاءُ الكلام في الصفات التابعة للحدوث، فإنّه يرتبط بها أحكام العلل و المعلولات، و يتّصل بها أصول من الكلام يجلّ خطرها و يعظم موقعها.

و سبيلنا أوّلاً أن نوضح مذاهبنا و مذاهبهم؛ ثمّ نخوض بعدها في الحجاج. فقد أوضحنا في صدر الكتاب أنّ المعدوم منفيٌّ من كلّ وجه والعدم انتفاءٌ محض؛ و إذا أحدث الله سبحانه شيئاً فجميع صفات الإثبات لا تتحقّق إلاّ مع الوجود، ولا نفسه متقدّمةٌ عليه. و ليس قضيّة أصله تقسيم الصّفات إلى ما يشترك فيه الوجود و العدم و إلى ما يتخصّص بالوجود؛ بل جملتها متخصّصة بالوجود. و أمّا المعتزلة فإنّهم حكموا بأنّ خواصّ الذوات يشترك فيها الموجود والمعدوم[1]. و عبّروا عن ذلك فقالوا: كلّما يتماثل به المتماثلات عند اجتماعها[2] فيه فهو متحقّقٌ في الوجود تحقيقه في العدم. و أثبتوا صفاتٍ حكموا باشتراك الوجود و العدم فيها، و إن لم تكن موجبةً للتماثل، ولم يكن الاختلاف فيها موجباً للاختلاف؛ و ذلك كون الكون كوناً (٢١٧ ر) و كون العلم علماً، إلى غير ذلك من الأوصاف العامّة.

و الأصل عندهم الأخصّ الذى يتماثل بالاجتماع فيه المتماثلان؛ فهذا هو الذى يلزم الذات عندهم وجوداً و عدماً. و إنّما أثبتوا ما عداه من الصفات، نحو كون العلم علماً و كون اللون لوناً و كون القدرة قدرةً، من حيث استحال ثبوت

الأخصّ دون ثبوت هذه الصفات ، إذ أخصّ صفات السّواد كونُه سواداً ، و من المستحيل أن يتّصف بكونه سواداً ولا يتّصف بكونه لوناً . ثم إنّهم أثبتوا صفات تتخصّص بالحدوث ولاتسبقه وذلك نحو تحيّز الجوهر و قبوله للأعراض، < و > نحو قيام العرض بالمحلّ و مضادّة بعضها بعضاً . و من هذا القبيل أيضاً إيجاب العلّة معلولها ، فإنّ العلم في العدم كان لايوجب حكماً، وإنّما يوجبه إذا حدث و وُجد. فهذه الصفات يتخصّص ثبوتُها بالحدوث ولا يتقدّمه .

ثمّ إنّهم أثبتوا ضروباً أُخرى من الصفات المتخصّصة بالحدوث ، منها كون الصيغة المتردّدة بين الإيجاب و الندب واقعةً على إحدى الجهتين ؛ و كذلك كون الصيغة المتردّدة بين التنزيه و التحريم واقعةً على إحدى الجهتين . ولا يتخصّص ذلك عندهم بوقوع الكلام على بعض الجهات[٣] والاحتمالات ، ولكن أصل إفادة الكلام للمعنى على الجملة من هذا القبيل ، إذ الصيغة قد تصدر من الساهي أوّلاً او هاذٍ من غير إرادة معنى بها . فإذا أُريد بها معنى و وقعت مفيدةً ، كان ذلك صيغة لها .

و من الصفات التابعة للحدوث الإحكامُ و الإتقان ، إذ لا يتصوّر ثبوت هذه الصفة متقدّمةً على الحدوث . و عدّوا من ذلك وقوع الفعل تعظيماً او إهانةً و تذليلاً . و الفعل قد يصدر من الفاعل و هو لا يقصد به شيئاً ؛ ثمّ قد يصدر منه و مقصده تعظيم غيره. و كذلك القول في نقيض التعظيم من التذليل[٤] و الاهانة. وألحقوا بذلك وقوع الفعل طاعةً مرّةً و غير طاعةٍ أخرى . و ألحقوا بذلك وقوع الفعل معصيةً و غير معصية . و من هذا القبيل عندهم وقوع الفعل ثواباً و عقاباً ، فإنّ الأمر يختلف في ذلك بالقصد .

و اختلفوا في الحُسن و القُبح ؛ و صار صائرون منهم إلى أنّهما يتحقّقان في العدم ، كما يتحقّقان في الوجود . و هذا مذهب شرذمة منهم . و ذهب جمهورهم إلى أنّ الحسن و القبح من الصفات التابعة للحدوث و أنّه لايتّصف معدومٌ بالحسن ولا بالقُبح . و هذا أقرب إلى أصولهم ؛ و ذلك لأنّ صفة القبح و الحسن إنّما يتحقّقان

عند إمكان اللوم على أحدهما و الثناء على الآخر ، (٢١٧ ب) و هذا إنّما يتحقق في الوجود . و هي الصفات التابعة للحدوث عندهم .

ثم إنّهم قسّموا لها أقساماً فقالوا : من هذه الصفات ما يجب عند الحدث كتحيّز الجوهر ، وقبوله للعرض ، وقيام العرض بالمحل ، وتضادّ الأعراض ، وإيجاب العلّة معلولها .

فهذه الصفات واجبة في الحدوث ، لا يجوز تقدير انتفائها مع ثبوت الحدوث . فحكموا فيها بأنّها لا تثبت بالقدرة ولا بشيء من صفات القادر ، و لكنّ الحدوث يثبت بالقدرة . و هذه الصفات التى ذكرناها يجب ثبوتها ، و تستقلّ بوجوبها عن مقتض[5] يقتضيها و مؤثّر يؤثّر فيها . و من الصفات التابعة للحدوث ما لا يتّصف بالوجوب ، نحو كون الكلام مفيداً و اختصاصه ببعض وجوه الإفادة ، و كون الفعل تعظيماً أو إهانةً أو طاعةً أو معصيةً أو ثواباً او عقاباً . فكلّ هذه الصفات تابعة للحدوث و ليس تؤثّر في إثباتها القدرة ولا كونُ الفاعل قادراً . قالوا : إنّما يؤثّر فيها كون الفاعل مريداً ، و هذا هو الذي يُثبت هذه الصفات على ما هي عليه[6] .

و أمّا كون الفعل مُحكماً ، فالمؤثّر فيه كونُ الفاعل عالماً . وقد صار بعض المتأخّرين[7] منهم إلى أنّ المؤثّر في الإحكام كون الفاعل مريداً ، و لكن ذلك مشروط بكونه عالما ، و إنّما قال هولاء ذلك لما قيل لهم : مجرّد كون الفاعل عالما لا يقتضى إحكاما حتى يريد ذلك و يقصده . فقال لذلك هولاء : القصد هو المؤثّر ، ولكنّه مشروط بكون الفاعل عالماً ، لما قالوا ، ولا يبعد أن تؤثّر صفة من صفات الفاعل في إثبات صفةٍ للفعل ، وتكون الصفة المؤثّرة مشروطةً بشرط . قالوا : وهذا كقولنا إنّ المقيّد المكبّل المغلول قادر على أشدّ السعي ، ولكن ذلك مشروط بفكّه وإزالة الموانع منه .

ومن قال من المعتزلة إنّ الإحكام يثبت بكون الفاعل عالماً يستدلّ على ذلك بأنّ المحترف ، الذى استمرّت يده على بعض الصناعات لكرّة المرون ، قد يقع من يده فعلٌ محكمٌ ، و إن لم يوجد منه قصد و إرادة . و هذا ، و إن كان لازماً ، فليس فيه مستروح للمعتصمين به . وذلك أنّ الذى صوّروه يهدم عليهم تأثير العلم والإرادة

جميعاً . و ذلك لانّ المحترف و الحاذق قد يبدر منه أفعال محكمة مع سهوه عنها ، و السّهو يضادّ العلم و الارادة جميعاً . فبطل بذلك قول الفريقين .

وأما الحُسن والقبح ، فالأكثرون منهم ألحقوهما بالصفات التابعة للحدوث الواجب ثبوتها ، نحو تحيّز الجوهر . و صار آخرون إلى أن القبح من هذا القبيل. فأمّا الحسن ، فليس منه ؛ بل هو ممّا يؤثر في إثباته القصد ، كما سبق و الأشهر الطريقة الاولى .

و استقصاء القول في[8] (٢١٨ ر) الحُسن و القبح يتعلّق بالتعديل و التجوير ؛ فهذه جملة مذاهبهم في الصفات التابعة للحدوث نلقاها[9] في الايضاح الغاية .

فإن قال قائل : أوضحوا مذهبكم فيها و بيّنوا المؤثّر فيها .

قلنا: أمّا ما لايجب منها، كما صورمن وقوع الكلام مفيداً إيجاباً او تحريماً[10] ، و من وقوع الفعل تعظيماً و إهانةً و ثواباً و عقاباً ، فقد قال القاضي - رضي الله عنه - « كل ما ذكروه من ذلك ليس بصفات و أحوال[11] ثابتة للذوات[12] ، فإذا سلكنا طريق نفيها لم نحتج بعد ذلك إلى تعيين مؤثّر فيها وتثبيت مقتضٍ لها » . وأوضح ذلك بأن قال : « الكلمة الصادرة من الهاذى ، لوصدر مثلها من المخاطب المفيد لكانتا مثلين » ؛ قال : « و ذلك معلوم قطعاً و هو متّفق عليه بين المحصّلين » . ولم يخالف فيه الاّ الكعبى ، فإنّه زعم أنّ الكلمتين مختلفتان ؛ و صار إلى أنّ القائل إذا قال « افعل » وقصد الايجاب والالزام ، وقال مرّة أخرى و قصد الندب فالصيغتان مختلفتان ذاتاهما[13] ، حتّى تنسبه المعتزلة إلى جحد الضرورة و إنكار البديهة . وقد بسطنا[14] القول في ذلك في تلخيص التقريب .

فإذا ثبت أنّ مذهب المحصّلين تماثل الكلمتين ، فمن ضرورة ذلك استواؤهما في صفات نفسيهما ، إذ من المستحيل تماثل شيئين مع استبداد أحدهما بصفة ليست للأخرى ، إذ لو جاز ذلك جاز الحكم بتماثل السواد و البياض ، فإنّهما اشتركا في معظم الصفات ، وإنما انفرد كلّ واحدٍ منهما عن الثاني بصفةٍ واحدة . فإذا وضح

تماثل الكلمتين ، تبيّن أنّ إحداهما [١٥] لم تنفرد عن الأُخرى بصفة . و إذا وضح ذلك في الكلمتين ، فكذلك القول في الفعلين الّذين يقع أحدهما تعظيماً ويقع الثاني إهانةً اوثواباً اوعقاباً؛ فشيءٌ من ذلك ليس ينبىء عن صفةٍ ثابتةٍ للذات ؛ والدليل عليه ما قدّمناه من فصل التماثل و وضوح ذلك يغنى عن تبسيطه .

فإن قال قائل : إذالم تصرفوامافيه الكلام إلى صفاتٍ ثابتة للأفعال والأقوال فإلى ماذا تصرفونها ؟

قلنا : هى راجعة إلى أنفس الإرادة ؛ فكان الكلمة في وقتٍ مخصوصٍ تدلّ على ارادةٍ بها عند ثبوت قرائن و أحوال ولا [١٦] تدلّ < عليها > [١٧] عند انتفائها؛ و كذلك القول في الأفعال على ما قسمناها .

فإن قال قائل : فما قولكم في القبح و الحسن ؟

قلنا : قد قدّمنا في غير موضع من أبواب الديانات و الأصول أنهما ليسا من صفات الذوات ؛ وكذلك القول في التحريم و التحليل و الإيجاب و الندب . وبيّنا أنّ هذه الأحكام على تفاصيلها ترجع إلى قضيّة الكلام و موجَب الأمر والنهى .

فإن قيل : فما قولكم (٢١٨ ب) في الإحكام و الاتقان ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضى أنّ ذلك ، إن استعمل في الأجسام ، فالمراد بذلك ضروب مخصوصة من الأكوان ، تنتظم بها الأجسام [١٨] ضرباً من الانتظام و تتفرّق ضرباً من التفرّق ، فيؤول « الإحكام » إلى ذلك في الجواهر و الأجسام . ثمّ ، إذا وضح ما قلناه ، فلاغموض بعده في وقوع الأكوان بالقدرة . وليس المراد بـ«الإحكام» جميع أجناس الأكوان ؛ بل المراد به بعض منها . قال القاضى ـ رضي الله عنه ـ : « قد يُطلق « الإحكام » في الكلام ، فيقال « كلامٌ محكمٌ متّقن » » . وقد ذكرنا المعنى بـ« المحكم » و أوضحنا المراد منه في الأصول عند ذكرنا المحكم و المتشابه؛ و غرضنا هاهنا أن نوضح أنّه صفة أم لا . و الإحكام في الكلام [١٩] يتشبّث بالمعنى و اللفظ جميعاً ، إذ الكلام الملحون قد يفيد معنىً صحيحاً والألفاظ الجارية على اللغة

قد تفيد معنى مضطرباً. فإذا اجتمع[٢٠] شواذ[٢١] اللفظ و إفادة المعنى الصحيح، فعند ذلك يثبت الإحكام. ثم كل ما يرجع من أمر الإحكام إلى اللفظ فالقول فيه إن المؤثر في إثباته القدرة، فإنه ضرب من ضروب الكلام. و يحل ذلك محل تفسير «الإحكام» في الأجسام «بضرب من ضروب الأكوان»؛ و ما يرجع إلى إفادة المعنى مع تردد اللفظ بين المعنى المستقيم وبين غيره، فيؤول الكلام فيه إلى الإرادة، كما سبق حكمها.

و مما يتعلق بالقول في الإحكام أن كثيراً من أصحابنا صاروا إلى أن الإحكام إنما يتحقق في جملة من الأفعال تترتب على وجه مخصوص. و هذا تحكم؛ و الأصح أن الفعل الواحد لايبعد أن يسمى «محكماً»؛ و ذلك أن الله تعالى، إذا خلق عرضاً واحداً و وافق ذلك العرض غرضاً صحيحاً، فالمعتزلة بأسرها يسمونه «محكماً»؛ و كل أفعال الله تعالى عند أهل الحق محكمة من غير أن يراعى فيها الأغراض، فإنه فعلها وله فعلها. و من المستحيل أن يقال: إذا خلق الله سبحانه للعبد المعرفة به، فهذا الفعل غير محكم. و هذا تناقش في عبارة و الأمر فيه قريب.

فإن قال قائل: ما قولكم في الصفات التي يجب ثبوتها للحادث[٢٢] ولا يجوز تقدير انتفائها تارة و ثبوتها أخرى، كتحيز الجوهر و قبوله العرض[٢٣]؟ قال السائل: و من هذا القبيل عندكم جملة صفات الأجناس، فإن شيئاً منها لم يسبق الحدوث.

قلنا[٢٤]: إذا قلنا بالأحوال، فهذه الصفات كلها ثابتة. ثم اختلف جواب القاضي[٢٥] فيها؛ فالذي نصره[٢٦] في النقض الكبير أنها لا تقع بالفاعل؛ و إنما الذي يقع بالفاعل الحدوث. ثم ما ذكرناه من الصفات يثبت وجوباً من غير أن يقال فيها إنها تثبت بالفاعل، كالحدوث و الوجود. على هذا النحو جرى في الحكم الذي توجبه العلة. فقال: إذا قام العلم بمحل فكون[٢٧] محله عالماً ليس بالفاعل. وإنما الذي بالفاعل حدوث العلم وثبوت ذاته. ثم إذا ثبت العلم، (٢١٩ ر) أوجب الحكم

لمحلّه . و هذا الذى ارتضاه في النقض و غيره من المصنّفات مذهب جميع المعتزلة .

و الذى ارتضاه في الهداية و الكتاب المترجم بما يعلّل و ما لا يعلل أنّ هذه الصفات ، إذا أثبتناها[٢٨] أحوالاً ، فكلّها بالفاعل ؛ و معلولُ العلّة بالفاعل أيضاً . و ليس المراد بقولنا « العلّة توجب المعلول » أنّها تُثبته كما تقتضى القدرة حدوث المقدور ؛ ولكنّا أردنا بهذا الإيجاب، تلازُم العلّة و المعلول واستحالة ثبوت أحدهما دون الثانى . و الذى نريد أنّ ننصره الآن أنّ الصفات التى ذكرناها هى[٢٩] تثبت بالفاعل . فهذه جمل مقنعة في التفصيل .

و الدليل على أنّ الصفات التى ذكرناها اخراً واقعةٌ بالفاعل أنّها صفاتٌ متجدّدة تثبت بعد أن لم تكن ثابتة ؛ فينبغى أن يكون المؤثّر في إثباتها القدرة أو كون القادرقادرا اعتباراً بالحدوث، فإنّه من حيث كان متجدّداً كان مقتضياً للقدرة. و يتّضح الدليل بالسبر و التقسيم ؛ فإنّا نقول : الحدوث لا يثبت إلاّ بالقدرة ؛ ولا يخلوذلك إمّاأن يكون لتجدّده، فيلزم طرد ذلك في الصفات التابعة للحدوث < ... >

و إن زعمت المعتزلة أنّ ذلك لكون الحدوث جائزاً ، فهذا يبطل على أصولهم بأوجه : منها أنّ وقوع الكلام مفيداً و وقوع الفعل على بعض الجهات المنعوتة من الصفات الجائزة . ثمّ ليست هى من أثر القدرة على قضيّة أصولهم . و ممّا يوضح بطلان ما قالوه و يبيّن خبطهم و تخليطهم أنّهم قالوا في أحكام العلل : إنّما يعلّل الجائز من الأحكام دون الواجب . فنقول لهم : كون العالم عالماً لايخلو شاهداً إمّا أن يكون واجباً و إمّا ان يكون جائزاً؛ فإن زعمتم أنّه واجبٌ فامتنعوا من تعليله طرداً لأصلكم في امتناع تعليل الواجب ؛ و إن كان جائزاً فاحكموا بوقوعه بالفاعل اعتباراً بالحدوث . ولا بدّ من التمسّك بأحد القسمين ، و بأيّهما تمسّكوا هدموا أصلاً من أصولهم .

فإن قالوا : الحدوث يجوز أن يقع و يجوز أن لا يقع ، فيجوز صرف وقوعه إلى الفاعل المختار الذى يفعل إن شاءَ و ينكفّ عن الفعل إن شاءَ . و أمّا التحيّز

و قبول العرض و ما سواهما من الصفات الواجبة ، فلا بدّ من تقديرها مع تقدير الحدوث ؛ فلا معنى لربطها بالفاعل ، إذا إنّما يرتبط ما لو أراد أن يثبته أثبته ، ولو أراد الانكفاف عنه صحّ .

و هذه عمدة القوم و معوّلهم ؛ و نحن الآن بعون الله نوضح الردّ عليهم فيه من أوجه : منها أن نقول : من[٣٠] قضيّة أصلكم أن المسبّب واقع بالسّبب . ثمّ إذا صدر السبب المولّد من المقتدر عليه و ارتفعت الموانع ، فلا بدّ من وقوع المسبّب ؛ فاحكموا (٢١٩ پ) بأن المسبّب من حيث وجب لا يرتبط وقوعه بالسّبب على ما مهدتموه . فإن قالوا ألاّ يلزم ما ألزمتموه ، فإنّه يتصوّر على الجملة تقدير مانع من وقوع المسبّب مع وجود السّبب ، فخرج المسبّب إذاً من قبيل الواجبات لذلك؛ و ليس كذلك تحيّز الجوهر ، فإنّه لا يجوز تقدير انتفاء هذه الصفة لمانع منها مع وجود الجوهر . وهذا الذى ذكروه[٣١] فرارمنهم عن الزحف و انقلاب عن منهج الحجاج ؛ فإنّا فرضنا الكلام عليهم في صورة مخصوصة ، و هى إذا وجد السبب و ارتفعت الموانع ، فهل يُتصوّر في ارتفاع الموانع حيرة في دفع السبب . فإن صوّروا مانعاً كان ذلك حيداً منهم عن محلّ الإلزام والصور المفروضة عليهم في الكلام على أنا نقول : لم تنكرون على من يزعم أن التحيّز لايجب من حيث يجوز تقدير العدم مع كون الذات ذاتاً، فوجوب التحيّز إذاً مشروط بالوجود، كما أنّ وجوب المسبّب مشروط بارتفاع الموانع . فلئن أخرج اشتراط ارتفاع الموانع المسبّب عن الوجوب فليخرج شرط الوجود التحيّز عن الوجوب . و هذا ما لا مخلص منه .

و مما يُبطل معوّل القوم أنا نقول : تذكّر النظر يتضمّن استعقاب العلم بالمنظور فيه وجوباً و تحتّماً[٣٢] . ثم لم يخرج[٣٣] ذلك العلم عن كونه واقعاً بالفاعل. و سؤالهم و انفصالنا عنه في ذلك على نحو ما سبق . ولو تتبّعت من هذه الأمثلة ، ألفيت منها الكثير .

و الذى تحتّم بسعيهم نكتةٌ لا يجدون عنها مهرباً ، و هى أنّا نقول لهم :

إن جاز لكم أن تقولوا : تحيّز الجوهر واجب مع وجوده ، فبمَ تنكرون على من يقول : وجوده واجب مع تحيّزه ؛ فليس أحد القولين [٣٤] في ذلك أولى من الثانى . وقود ذلك يجرّ المتمسّك به إلى الحكم بوجوب الوجود من حيث وجب مع التحيّز فيجب أن يستغنى عن المحدِث من حيث لزم فيه الوجود . و هذا قدح في الدلالة الدالة على إثبات الصانع . و هذا من أنفس النكت ؛ فافهموها .

و في كلّ ماذكرناه تقوية لتعليل الواجب من الأحكام ، فإنّ فصول المسئلتين متشابهتان . ثم نقول : أقصى مرامكم اجتراء بدعوى . لا تساعدون عليها ؛ و ذلك أنكم حكمتم باستقلال الواجب بوجوبه عن الفاعل . وهذا يماثل ما قدّمتموه من استقلال الواجب عن العلّة الموجبة . فبمَ تنكرون على من ينازعكم في الوجهين و يخالفكم في الموضعين ولايحلّ [٣٥] وقوع الواجب عن علة تارةً و عن الفاعل أخرى؟ فبطل ما قالوه من كلّ وجه .

فإن قيل : (٢٢٠ ر) لو جاز المصير إلى أنّ الأحوال تقع [٣٦] بالفاعل، لوجب من ذلك أمران عظيمان : أحدهما أن يقال : إذا حدث العالم و اتّصف القديم تعالى بكونه عالماً بوقوع وجوده ، فينبغي أن يقال: هذه الحال المتجدّدة [٣٧] للبارىءسبحانه تثبت تأثيراً للفاعل [٣٨] ؛ فيلزم من ذلك أن تتجدّد لذات القديم تعالى صفاتٌ بالفاعل و هذا ما أنكره المسلمون . والذين جوّزوا قيامة الحوادث به من الكرّامية منعوا اتّصافه بها ، على ماسبق شرح ذلك عند ردّنا عليهم . و هذا أحد الأمرين. والأمر الآخر أنّا، لوقلنا: الأحوال الثابتة للذوات يجوز أن تقع بالفاعل، فلانجد انفصالاً ممّن يقول : كون المتحرّك متحرّكاً حالٌ أثبتها الفاعل ولا [٣٩] حاجة إلى إثبات الحركة . و هذا يفضى إلى نفى الأعراض . وهذا من أعظم الأسؤلة وأصعبها مراماً؛ و عليه عوّل القاضى في النقض الكبير عند المصير إلى أنّ الأحوال لاتقع بالفاعل و إنّما تقع الذات بالفاعل .

فنقول۔ وبالله التوفيق۔ اختلف المحصّلون القائلون بالأحوال في أن المعلومات

إذا تجدّدت ، فهل يحكم بأنّ القديم سبحانه و تعالى تثبت له أحوالٌ متجدّدة . فذهب بعضهم إلى أنّ تجدُّد المعلومات ، إذا تعلّق به العلم القديم يقتضى للذات أحوالاً ؛ ولكن الأحوال معلّله بعلةٍ واحدة ، وهى العلم . و من سلك هذه الطريقة أحال أن تكون الأحوال الثابتة للذات متعلقةً بالفاعل . فهذه طريقة . وذهب معظم المحقّقين إلى أنّ القديم سبحانه على حكم واحد و صفةٍ واحدة في العلم بجملة المعلومات ولا تقتضى المعلومات له أحوالاً ؛ و كذلك إذا اختلفت المعلومات ، فلا يقتضى اختلافها أن تثبت للقديم سبحانه وتعالى أحكام مختلفة في العلم بها ، ولكنّه تعالى فيما لا يزال على حكمهِ و صفتهِ في الأزل . و هذه الطريقة هى السّديدة و عليها المعوّل . و ذلك لانّ العلم الواحد ، إذا تعلّق بجميع المعلومات على وجهٍ واحدٍ ولم تقتضِ ٤٠ المعلوماتُ تعدُّدَ العلم، فينبغى أن لا تقتضى تعدُّدَ الحال الموجَب عن العلم ، فإنّ حكم الموجَب مرتبط بالموجِب ؛ فإذا أحلنا تعدُّد < العلم > لتعدُّد المعلوم ، لزم الجرى على قضيّة ذلك في الحكم الذى أوجبه العلمُ . و الذى يوضح ذلك أن اختلاف المعلومات و تعدُّدها ، لما يقتضى في حقوقنا أحوالاً اقتضى علوماً ؛ فإذا لم نجد سبيلاً إلى أن نثبت للقديم سبحانه و تعالى علوماً ، بل وجب الحكم باتّحاد علمهِ ، فكذلك القول في صفة القديم تعالى الواجبة من علمه .

فإن قال قائل : فما المانع من إثبات علوم لا نهاية لها ، كما حكيتموه عن بعض أصحابكم ؟

قلنا : لولم يكن في هذا المذهب وجه من (٢٢٠ ر) الفساد ، على ما سنوضحه الآن ، لكان بالحرى أن يتبع . وقد ذكر الأصحاب في إبطال هذا المذهب طريقة لست أرتضيها ؛ و ذلك أنّهم قالوا : لو ثبت لله سبحانه و تعالى علوم لا نهاية لها ، لوجب أن يُتصوّر أن يوجد كلّ معلوم يتعلّق به العلم ؛ و هذا يفضى إلى تجويز إدخال مالا يتناهى من الحوادث في الوجود . و هذا غير سديد من وجهين : أحدهما أن الذى استنكروه في علوم متعلقة بمعلومات يلزمهم في علم واحد متعلق بمالا يتناهى

فإن الرب تعالى يعلم ما لا يتناهى على التفصيل ، فلئن ازم عند تقدير العلوم تجويز إيجاد كل معلوم فيلزم ذلك في العلم الواحد المتعلق بالمعلومات . و هذا ما لا خفاء بلزومه . و الوجه الآخر أن كل معلوم إنما يثبت على حسب تعلق العلم به. والقديم تعالى لا يتصف بكونه عالماً بأن ما لا يتناهى سيحدث ؛ بل إنما انتفت النهاية عن المعلومات على ما هي عليه[٤١] ؛ فقد علم الرب تعالى معدومات لا توجد ، فيستمر العدم لها على قضية علم الله سبحانه بها .

و الذي يقدح في هذا المذهب أن قوده يجر إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى؛ وذلك أن صاحب هذا المذهب إنما صار اليه وارتضاه حتى يثبت لكل حكم موجباً على التحقيق . و العلم بأن العالم سيوجد في حقوقنا مخالف العلم بأنه وُجد و وقع ؛ فنقول لصاحب هذا المذهب : لم يكن القديم قبل وجود العالم موصوفاً بكونه عالماً بوجوده تحقيقاً و وقوعاً ؛ فإذا وقع العالم فقد اتصف بكونه عالماً بوقوعه ؛ فلا يخلو إما أن يقول صاحب المذهب : إن العلم او العلوم الثابتة قديمة أزلية هي التي تتعلق بوقوع العالم وحدوثه ، وإما أن يثبت علماً حادثاً متجدداً . فإن أثبت علماً حادثاً فقد وافق جهماً و متبعيه في إثبات العلوم الحادثة و وصف الرب تعالى بكونه < محلاً > للحوادث ، تعالى الله عنها. و إن زعم أن العلوم القديمة تتعلق بحدوث العالم ولم يكن متعلقة به فقد نقض الأصل الذى بنى عليه المذهب و جوّز أن يتجدد حكم و أحكام من غير أن يتخصص آحادها بعلل توجبها[٤٢] . و إذا جاز سلوك هذه الطريقة وجب القطع بأن العلم الواحد يقتضي جملة الأحكام. وهذا واضح في إبطال هذا المذهب .

فإذا وضح بطلانه ، رجع بنا الكلام إلى ما كنا فيه حيث قلنا: لا تثبت للقديم سبحانه و تعالى على الطريقة الصحيحة أحوال لا تتناهى ؛ بل هو على صفة واحدة. و ضبط القول في ذلك أن للقديم سبحانه صفة تتضمن الإحاطة بكل ما يقدر معلوماً و إضافتها إلى العدم كإضافتها إلى الوجود . و إنما حكمها الإحاطة

بالمعلومات (٢٢١ ر) على ماهي عليه[٤٣]. وهذه الصفة ثابتة لازمة، إذ وجوب الإحاطة فيما لايزال كوجوبها في الأزل. و إنّما صفة ذلك لاتختلف باختلاف الأحوال عند تجدُّد المعلومات. و هذا يجرّ ضروباً من الفساد: منها أن تثبت أحكامٌ متجدّدة لا للفاعل. ولو قيل فيها إنّها تثبت متجدّدة موجَبةً عن العلم القديم، أفضى ذلك إلى تقدُّم العلّة على المعلول. و هذا خبط و تخليط؛ وقد قدّمنا في ذلك كلاماً مفيضاً.

و إن كان الإلزام من المعتزلة انعكس عليهم ما ذكروه على أقرب الوجوه. و ذلك لأنّ من قضيّة أصلهم أنّ القديم ـ تعالى عن قولهم ـ عالمٌ لنفسه؛ و صفات النفس أولى باللزوم حتّى يحكم باستحالة التبدّل و التجدّد فيها من صفات المعاني؛ فنقول لهم: ما قولكم لو ألزمتم المصير إلى أحوال متجددة للقديم عند تجدّد المعلومات؟ فإن أبوا ذلك فقد ساوونا و استوت اقدامنا و سقطت[٤٤] صولتهم في الإلزام، إذا ما تلونا في الالتزام. و إن حكموا بإثبات أحوال متجدّدة سُئلوا عنها؛ و قيل لهم: أهي بالفاعل أم هي موجَبة عن علّة ام تثبت غير موجَبة لعلة ولا فاعل؟ فإن قدّروا علّة نقضوا أصلهم، إلاّ يرتضوا مذاهب القدماء منهم في إثبات العلوم الحادثة. وإن زعموا أنها تجب و تستقلّ بوجوبها عن علّة و فاعل، فهو غير سديد، فإنّ كون القديم تعالى عالماً بحدوث العالَم مرتبط بالحدوث؛ ثمّ الحدوث لايجب، فلايجب ثبوت هذا الحكم. و إن قالوا: يجب هذا الحكم عند الحدوث، ألزموا ما لا قبل لهم به من الضرب المقدّم و عورضوا بالسّبب و المسبّب و النظر و العلم و الألم مع العلم به.

و إن صاروا إلى أنّه تعالى على صفة واحدة لاتتبدّل، و إن تبدلت المعلومات فقد باحوا بالحقّ. وهذا موجب أصلهم، فإنّ من حكم صفات النفس أن لاتتبدّل؛ و لهذا قالوا: لماكان كون السواد سواداً من صفات النفس، لزم ثبوتها عدماً ووجوداً بمحصول الكلام، إذاً انّ حكم الله تعالى الإحاطة، و هذا الحكم لايختلف، و إن اختلفت المعلومات.

وضرب القاضي - رضي الله عنه - فيه المثال المشهور فقال: إذا استقرّت أجسام في أحيازها، كاستقرار سقف مثلاً في الجوّ، فلو طار طائر مسفّاً تحت السقف كان السقف فوقاً للطائر؛ ولو استعلى و حلق و طار فوق السقف، كان السقف تحتاً له؛ ولا يوجب شيءٌ من ذلك تبدّل حكم السقف و إنّما يؤول الاختلاف إلى الطائر حلق ام أسفّ. ولا استبعاد في أن يثبت حكم العلم لله تعالى على خلاف ما يثبت لنا فإنّه يتعالى عن المشابهة في ذاته و صفاته، و كما يجب كونه عالماً بما لا يتناهى بعلم واحد و يستحيل ذلك فينا، و كذلك يجب اتّصافه بقدرة تؤثّر (٢٢١ ب) في اختراع الأجسام و الأعراض مع استحالة ذلك فينا، فكذلك حكمه في كونه عالماً لا حاجة من غير تقدير اختلاف، وان لم تثبت هذه القضيّة في حقوقنا. و هذا بحمد الله أوضح من كلّ واضح؛ و كيف يستبعد اختصاص الربّ سبحانه بقضيّة صفة من ألزم عقده القطع بأنّ الله تعالى قائم موجود بنفسه متقدّس عن المحاذيات و المقابلات و أنّه تعالى يُرى على ما هو عليه من التقدّس عن الصفات.

و إنما تعدينا طورنا في هذا الفصل لما رأيناه مزلّة لفيئتين: أحديهما الجهميّة فإنّهم من حيث اعتقدوا وجوب تجدّد الأحكام أدّاهم[٤٥] ذلك إلى إثبات علوم حادثة وسيأتي استقصاء الردّ عليهم، إن شاء الله عزّ وجلّ. والفيئة الثانية السالميّة فإنّهم ركبوا مراغمة الضرورات و جحدوا البداية و التزموا السفسطة و اختلاط الحقائق بالظنون من غلطهم في هذا الأصل، فقالوا: ما زال القديم تعالى عالماً بأنّ العالَم قد وُجد و تحقّق وقوعه. ولم يطنب أحدٌ من الائمّة في الردّ عليهم استهانةً بهم و علماً بأنّهم مراغمون فيما جحدوه من البداية و الضرورات. و أول ما التزموه أن قالوا: علم الربَّ سبحانه في أزله حدوثَ العالم؛ ولا يستريب عاقل في تناقض الجمع بين الأزل و الحدوث. ثمّ جرّهم جهلهم إلى أنّ القديم تعالى لم يزل يرى العالم على ما هو عليه. و حملهم على ذلك ظنّهم أنّهم لو قالوا: رآه بعد أن لم يره، لكان ذلك حكماً حادثاً متجدّداً للربّ تعالى عن قولهم.

وإذا قال لهم القائل: إذاعلم الله تعالى ان الشعر الأسود يبيض ويحله البياض، فيجب أن يرى البياض فيه مع السواد حتى يراه أسود أبيض في الحالة الواحدة. التزموا ذلك ولم يكترثوا به. و سبيل المحصل، إذا انتهى الكلام بخصمه إلى هذا المنتهى وانسل عما علمه ذو الحجى ضرورة و بديهة، أن يقطع الكلام عنه ويؤثر المحاجزة على المناجزة، إذ المجترىء بصلابة وجهه على الضرورات لايبالى بالاجتراء في حكم النظر مواقع الاستدلال. كيف ولا مجال للاستدلال في ثبوت الضرورات؛ ولكن سبيل من نكلمهم أن نضرب لهم الأمثال و نستشهد بظواهر الصور على ما سنذكر الآن: منها جمل[٤٦] يرشد إلى أمثالها. فمما يجب أن يفاتحوا به أن يقال لهم: إذا رأى البارىء منا جسماً أسود لا بياض فيه، أليس يعلم أنه لا بياض فيه؟ فإن لم يعترفوا بذلك كانوا مصرحين بالسفسطة. و اربط مخالطة كلامهم بالشرع، فإن من دأب القوم ادعاء تعظيم الشرع؛ فنقول: إن[٤٧] جاز أن يقال لا يعلم من رأى أسود أنه لا بياض له جاز أن[٤٨] (٢٢٢ ر) يقال: من رأى موجوداً لا يعلم وجوده؛ و إن كان كذلك، فكيف السبيل إلى مخاطبته و توجيه الأحكام عليه و تعليق الطلبات الشرعية به؟ ومن تشكك في وجود المكلفين فهو بالتشكك في الأحكام عليهم أولى. وأقل مايلزم عليه التشكك في وجود الانبياء[٤٩]، فإنه، إذا ساغ ادعاء ذلك مع الاحساس والمشاهدة، كان ذلك دون الإحساس أسوغ. و كيف يستمر لمن يتشكك في المشاهدات دعوى اليقين في العلم بالله تعالى الذى لايشبه شيئاً ولا يشبهه شيء؟

و إن قال من نكلمه: إن من رأى أسود علم أنه لا بياض فيه، و هكذا يقول القوم، نقول: كلما عليه العبد يجب أن يعلمه الله سبحانه. فإذا قالوا: أجل، ولا بد من ذلك، قلنا: إذا علم الله تعالى أنه لابياض فيه؛ وقد قلتم إنه علم فيه بياض. فقد قالوا إذا: إنه يعلم أنه لابياض فيه و فيه بياض نعلمه. ولا يستريب من حق[٥٠] عليه اسم العاقل في بطلان ذلك و مراغمتهم البداية و الضرورات فيه.

ومما يجب أن يطالبوا به أن يقال لهم: هل تصفون العالم بالتغير والتبدل؟

وهل تحكمون بأنّ الحوادث تتعاقب عليه حالاً على حال، و طوراً بعد طور ؟ فان جحدوه ذلك انسلوا من الدّين ضمّاً إلى ما جحدوه من الضرورات . و إن اعترفوا بأنّ العالَمَ متغيّر ، فيقال لهم: هل يعلم البارئ سبحانه وتعالى تغيّره كما نعلمه؟ فإن أنكروا ذلك فقد أثبتوا للعباد معلوماً نفوه عن الإله ؛ وهذا هو الكفر الصّراح. و إن قالوا : يعلم الله تعالى تغيّر العالَم قبل تغيّره و يعلم تبدّله قبل تبدّله، فنقول لهم : هل للعالَم صفاتٌ متجدّدة ؟ فإذا قالوا : أجل ولا بدّ من ذلك ، فنحن نعلم أنّه ثبت للعالم مالم يكن ثابتاً، فيجب أن يعلم القديم تعالى ذلك أيضاً حتّى يقال: عِلم الله سبحانه أنه حدث ما لم يكن حادثاً . و إذا اعترفوا بذلك ، فقد صحّحوا ما رمناه ؛ و إن أبوه فادقوا الدين . ثمّ نقول لهم : هل كان القديم سبحانه عالماً في أزله بأنّ العالَم سيحدث ؟ فإن أبوه كفروا ؛ و إن اعترفوا به قيل لهم : كيف كان يعلم وقوع ما سيقع و حدوثَ ما سيحدث ، و كلّ عاقل يعلم بضرورة عقله أنّه لا يقال في الكائن « سيكون » ولا يقال فيما سيكون « كائنٌ » ؟

و ممّا يصدّهم عن أصلهم أن نقول لهم : إن الربّ تعالى خلق الخلق بقدرته فيما لايزال ؟ فإن أبوا ذلك تبرّأنا منهم ؛ و إن قالوا : قد خلق الخلق بقدرته فيما لا يزال فنقول : هل أوجب اختصاصُ تأثير القدرة (٢٢٢ ب) فيما لا يزال تجدّد صفةٍ للقدرة القديمة ؟ فإذا قالوا لا، قلنا: كما يخلق بالقدرة فيما لايزال ، والقدرة قديمة ، فكذلك يعلم بالعلم القديم حدوثَ العالَم فيما لايزال ؛ و اختصاصُ تعلّق العلم بالحدوث بمثابة اختصاص القدرة بإيقاع الحوادث ؛ فإذا لم يقتضِ أحدهما تجدّداً لم يقتضِ الثاني أيضاً . و إنّما العجب من أقوام تسمح نفوسهم بالركون و الطمأنينة إلى جحد الضرورة و مستبعد .

و مع ذلك قول الموحّدين : العلم يتعلّق بالمعلومات على ما هي عليه[٥١] ولا يتعدّد بتعدّدها ولا يختلف باختلافها . فكيف يستجيز العاقل إخراج المتضادّات عن التضادّ ولايستجيز أن يقال : علمُ الله تعالى المتعلّق بالمعلومات على ماهي عليه[٥٢]

لا يتبدّل بتبدلها ولا يختلف باختلافها ؟

و من جهلتهم من يقول : إذا جاز أن يكون المعدوم معلوماً فما المانع من كونه مرئياً ؟ و أهل التحصيل لا يلزمون الكلام على أمثال هذه الدعاوى . ولكن لو اضطرّ السالمىّ إلى حدّ النظر ليفرّ و يأبى . فالسّبيل أن يقبل كلامه وينقض عليه ؛ فيقال له : أليس الله تعالى يعلم أنّه لاشريك له ، فيجب أن يقال يرى مايعلمه حتّى يلزم منه أن يرى لنفسه شريكاً معلوماً ؟ و يقال له : ليست الصفات في تعلقها على قياسٍ واحدٍ ؛ ولو وجب طرد قياس في جميعها ، لوجب أن يقال : الربّ سبحانه من حيث كان معلوماً كان مقدوراً مراداً . و إن التزموا ذلك فارقوا المسئلة ، و إن أبوه نقضوا طرد القياس في الصفات .

و مما أطلقوه أن قالوا : العالَم موجود عند الله و لم يزل موجوداً عنده ؛ و إنّما لم يوجد في حقوقنا . و هذه نهاية الجهالة و تصريح بقدَم العالَم و تلاعبٌ بالدّين ؛ أعاذنا الله من الغوايات ! ولو جاز سلوك هذا المسلك ، لجاز لقائلٍ أن يقول: هذا الذى أراه ليس بموجود في حقّى و إنما أرى عدماً موجوداً في حقّ الله تعالى . و هذا سبيل كلام القوم ، فإنّهم تمسّكوا في جهالتهم بقول الله تعالى : (يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ) [٥٣] ؛ قالوا : الضعف الزائد كان معدوماً و بعض من يراه موجود [٥٤] و بعضه معدوم و ليس يتميّز لنا . و هذا بعينه هو الذى قاله السّفسطائيّة : إنّا لا نأمن أن الذى نراه طائف خيال و أنّا في رؤيا الحالم . و هذا الذى ذكروه نصّ أقوالهم . ولم نلزمهم إيّاه إلزاماً ، بل أوضحنا أنّهم قائلون بنصوص مذاهبهم .

ثمّ العجب ممّن يلتزم الاسترابة في الفصل بين (٢٢٣ ر) الموجود والمعدوم؛ ولا يبالوا جهلا [٥٥] في بغية المجتهدات وطلب مسائل الفقه ، ونعلم ترجيح قول على قول و هو لا يأمن أنّه موجود أو معدوم ! و ممّا لا ينبغى أن يعقل عنه أنّهم قالوا: الربّ تعالى قادر على جمع الضدّين في المحلّ الواحد . ثم قالوا: لايتصوّر أن يقدر الواحد منّا على جمع الضدّين . و إذا ردّ عليهم تعلق القدرة بالضدّين ، تشبّثوا بالتشنيع

و موّهوا على العوامّ أنّ هذا تعجيز الإله و هو القادر على كل شيء. و سبيل مكالمتهم إذا قالوا < ذلك > ثلثة أوجه: أحدها أن يقال: وجب أن يقدر الربّ على أن يُقدر عبده على جمع الضدّين؛ و يجب أن يقدر على < ان يقدر على > خلق الأجسام، فإنّه قادر على ما يشاء. فإذا أنكروا ذلك، انعكس عليهم؛ فاستغنوا به. و الوجه الثاني أن يقال: يجب أن يوصف بالقدرة على أن يُثْبِت لنفسه مثلاً. فإن راموا ذلك وخاضوا في الميز بين المحالات والجائزات فقد نطقوا بالحقّ فيجرون إلى قضيّته. و ممّا رأيتهم يتحيّرون فيه، و هو الوجه الثالث، أن نقول: يجب أن يوصف الربُّ سبحانه بالقدرة على أن يجعل العبد مطيعاً عاصياً كافراً مؤمناً، ثمّ يحشره و يدخله الجنّة والنار جميعاً، فإنّه قادرٌ على ما يشاءُ. و إذا ألزموا ذلك تبلدوا و تردّدوا ولم يجترّوا[56] جواباً.

و كلّ ما ذكرناه تكلّف؛ و ليس غرضنا بإيراده ذكر احتجاج، بل المقصد منه الإرشاد إلى طرق الاستشهاد؛ و ستكون لنا عودة عليهم في كتاب الرؤية عند قولهم بأنّ الكفّار يرون الله تعالى الله عن قولهم. و أصلهم أنّه يراه كلُّ ذي روح على نفسه، تعالى عن قول الزائغين. فهذا خوض منّا في سؤال واحد من السؤالين المتقدّمين في ثبوت الصفات والأحوال والفاعل. واعترض في خلل هذا الفصل ضروب من الكلام اقتضت الحالة تقريرها.

فأمّا السؤال الثاني، و هو قولهم: لو جاز وقوع الأحوال بالفاعل لأفضى ذلك إلى نفي الأعراض و في نفيها حسم السبيل إلى العلم بحدث العالَم، فسبيلنا[57] في الجواب أن نقول: أولى النّاس بالتزام ذلك ملزموه، و أوّل من يشوبه مُورِدوه. و ذلك أنّا نقول: من مذهب المعتزلة أنّ القدرة لا تؤثّر في إثبات الذوات، فانّ الذوات ذوات في العدم ولا تؤثّر في إثباتها ذوات؛ و إنّما تؤثّر في إثبات الوجود لها. ثمّ إذا طولبوا بمعنى الوجود، لم يتحصّل من قولهم شيء سوى تفسير الوجود بالحال و أثر القدرة[58] عندهم آل إلى الحال، ولم يُثبتوا مقدوراً سواها. فهلاّ

طردوا ذلك في كون المتحرك متحركاً (٢٢٣ ب) وكون العالم عالماً؛ فهذا مالا مطمع لهم في الانفصال عنه. ونحن بالبعد من ذلك، فإنا نحكم بأن العدم نفى محض وإنما تثبت[٥٩] الذات بالقدرة؛ فقد أثبتنا مقدوراً ليس بحال. والمعتزلة أثبتوا ذلك فقد انعكس عليهم الالزام.

ثم ذكر القاضي - رضي الله عنه - وجوهاً من الانفصال عن هذا السؤال لا نشتفى منها إلا واحداً، ونحن نشير إلى بعض ما ذكره مما لا نرتضيه. ثم نذكر الجواب المرتضى فيه.

فمما ذكره أن قال: «لو جعلنا التحرك[٦٠] بالفاعل في حال بقاء الجسم، للزمنا[٦١] من ذلك أن نحكم بكون الباقي مفعولاً، فإن الحال لا تفعل على حيالها، ولكن المفعول هو الذات الموصوفة بالأحوال؛ وإنما تؤثر القدرة في إثبات الأحوال عند تأثيرها في إثبات الذات، فاذا استحال ذلك في الذوات[٦٢]، استحال في الحال». ثم قال «إذا ثبت ذلك في كون المتحرك متحركاً < ... > او كائناً في حال حدوثه»[٦٣].

وهذا الذي ذكره فيه نظر عندي، إذ لا تندفع الطلبة به وللسائل أن يقول: ما المانع من ثبوت أحوال للباقي بالقدرة، وإن كانت القدرة لا تؤثر حالة بقاء الذات في إحداث؟ فلم وجب اختصاص تأثير القدرة في إثبات الأحوال بحالة الحدوث؟ وما المانع من تأثيرها في إثبات الأحوال مع الحدوث تارة ودون الحدوث أخرى؟

وربما يستدل القاضي - رضي الله عنه - في ذلك بأن يقول: لو حكمنا بأن القدرة تؤثر في إثبات الأحوال في غير حالة الحدوث، فليس بعض الأحوال أولى من بعض، إن الأحوال لا توصف بالاختلاف؛ وكيف توصف به والاختلاف لا يتحقق إلا من الذوات الموجودة؟ فلو قلنا: تؤثر القدرة الحادثة في إثبات كون المتحرك متحركاً من غير تقدير تعلقها بالحركة، للزم أن نقول بأنها تؤثر في إثبات سائر الأحوال.

وهذا مدخول أيضاً، فإن الأحوال، وإن لم توصف بالاختلاف، فلها حكم

الاختلاف وتقديره. والدليل عليه أن الذى ذكره، لوكان سديداً، لوجب أن يقال: إذا أوجبت علّةٌ حالاً مخصوصاً، فيجوز أن يوجب حالاً أخرى في حكم المخالفة للحال الأولى، حتّى لا يستبعد أن يكون العلم موجباً [٦٤] لكون العالم عالماً موجباً كون القادر قادراً؛ فلما لم يلزم ذلك فيما توجبه العلل، لم يلزم في تأثير القدرة. وأنّى يستقيم ذلك منّا، ومن أصلنا أنّ القدرة الحادثة المتعلّقة بمقدور واحد، لا تتعلّق بمثله؛ فإذا لم تتعلّق القدرة الحادثة بمتماثلين، فلا يستقيم مع ذلك ما ألزمه.

وإنّما الذى يصحّ التعويل عليه في ذلك أن يقال: الاختلاف بين الأعراض مُدْرَكٌ معلومٌ ضرورة وحسّاً، فإنّ الناظر إلى الجسم الأسود، إذا نظر اليه (٢٢٤ ر) وقد ابيضّ فيدرك بين السّواد والبياض اختلافاً ويعلم استبداد أحدهما بصفةٍ عن الثاني واستبداد الثاني بصفةٍ عنه. وإنّما يتحقّق درك الاختلاف والاستبداد بالصّفات في الموجودات والذوات دون الأحوال. وهذا سديد؛ وهوالذى عليه المعوّل. ولم نطنب فيه لا يضاحنا هذه الطريقة في إثبات الأعراض؛ وذكرنا أنّ كثيراً من الأعراض تثبت اضطراراً. واعلموا أنّ هذا التناقش دائر بيننا وبين المعتزلة. ولا عصمة فيه للدّهريّة الصائرين إلى قدم العالم النّافين للأعراض. وذلك أنّه لا يستتبّ [٦٥] لهم أن يقولوا: تثبت الأحوال بتأثير فاعل، فإنّهم لواعترفوا بالفاعل، كانوا مصرّحين بإثبات الصّانع، وهو أقصى الغرض ومنتهاه في إثبات حدث العالم. ولا يمكنهم أن يقولوا إنّ الأحوال تثبت عن تأثير طبيعةٍ فإنّا قد [٦٦] أوضحنا على القائلين بالطبيعة القديمة وواعدنا استقصاء الردّ على القائلين بالطبائع المتجدّدة فيما لا يزال.

ومن بقيّة هذا الفصل أن تعلموا أنّ كافّة المعتزلة فصلوا بين الصّفات التى تقتضيها الإرادة وبين الصفات التى يقتضيها العلم؛ فقالوا: لا تثبت الصّفات المفتقرة إلى الارادة بإرادة ضروريّة؛ بل إنّما تثبت بارادةٍ مقدورةٍ حادثةٍ مخترعةٍ للمريد

بها . قالوا : و ليس كذلك العلم فإن الضرورى [٦٧] منه يؤثر في الإتقان كما أن غير الضرورى يؤثر فيه . وإنما حملهم على ذلك مصيرهم إلى أن المحترف قد يصير عالماً بالحرفة ضرورة لطول المرون عليها وامتداد الدُربة فيها. وهذا الذى ذكروه في العلم صحيح . و الذى ذكروه في الإرادة من الفصل فهم فيه يتنازعون بالدليل عليه ؛ فيطالبون ويقال لهم : ما المانع من أن يثبت الله تعالى للعبد إرادة ضرورية في الإفادة بالكلام أوفى حمل صيغة مترددة بين محتملات على بعض الجهات ؟ وهذا لا يجدون فيه مستروحاً . و لما علم ابن الجبائى ذلك ، خالف الأصحاب في كتاب الأبواب و حكم بأن الإرادة تؤثر ، ضرورية كانت او مقدورة للمريد بها ، كما أن العلم يؤثر ضرورياً و مقدوراً . ثم قال في كتاب الأبواب : « لوقلت : الإحكام و الاتقان تؤثر في إثباته القدرة ولكن تأثيرها مشروط بالعلم ، لكان ذلك مذهباً» .

و هذا الذى قاله صحيح و هو نص مذهب أهل الحق ، لكنه خالف بما قاله جملة مشائخه ، فإنهم مجمعون على أن القدرة لا تؤثر إلا في الحدوث . و يلزم ابن الجبائى على ما قربه و صححه أن يطرد ذلك في الصفات التى زعم المعتزلة أنها من تأثيرات الإرادة . فليقل ابن الجبائى : إن القدرة هى المؤثرة في إثباتها ، و لكن تأثيرها مشروط بالإرادة . و هذا ما لم يقله . و ليس عنه محيص . (٢٢٤ ب)

قال القاضى ـ رضي الله عنه ـ « لو كانت تثبت الصفات التى ذكروها أحوالاً لقلنا : ان المقتضي لها و المؤثر في إثباتها القدرة ، و لكن يشترط الإرادة » . غير أنا أوضحنا في صدر الباب من أصلنا أن الذى قدروه من تأثيرات الإرادة بصفات الذوات . فقد اشتمل هذا الباب بتأييد الله تعالى على تتمة أحكام العلل و فنون من أسرار الدقائق و الصفات لم أرها مجموعة ، و لكننى أستغيث بالله سبحانه و تعالى في جميعها . و الباقى علينا مما نحن فيه عقد باب في الحد و الحقيقة .

القول في « الحد » و معناه

اعلموا ـ أرشدكم الله ـ ان « الحدّ » في اللغة يرد على وجوه ويرجع جميعها إلى وجه واحد و هو المنع ؛ فالحدُّ هو المنع والصدّ ؛ ومنه سُمّي الحاجب الذى قرع بعض الواقدين من الولوج « حدّاداً » و سمّي الحرس الموكلون بضبط السجن « حدّادين » و على ذلك جرى المثل السائر « لاتقاس الملائكة بالحدّادين » . وذلك لأنّه لمّا نزل قوله تعالى (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ)[٦٨]، استنكر أبوجهل ذلك واستبدع هذه العدّة و قال : ما رأيتُ سجاجين على هذه العدّة ، فقال المسلمون : لاتقاس الملئكة بالحدّادين، أى بالسجاجين ؛ فأرسلوها مثلاً سائرا . و يسمّى منتهى الشيء و مقطعه « حدّاً » من حيث يمنع الغير من الاشتراك به . ويسمّى الحديد «حديداً» لامتناعه على محاول تفكيكه . و سُمّيت العقوبات المستوجبة على بعض الجرائم « حدوداً » لإفضائها إلى الردع والمنع من مقاربة[٦٩] أمثالها . ثم حدود الشرع تنقسم: فمنها حدود لا تقرب وهى المحرّمات ؛ و منها حدود لاتتعدى ولا تتجاوز ، كتقدير المنكوحات بالأربع و فرض الفرائض و غيرها . و معنى « المنع » شاملٌ للقبيلين متحقّق للوجهين . فهذا معنى « الحدّ » في اللغة .

وعلى قريب من معناه موضوعه في اللغة استعمله أهل الحقائق في فهم ردمقصدهم بذكر حدّ الشيء تمييزه عمّا ليس منه ليمتنع المحدود من الخروج عن الحدّ و يمتنع غيره من الولوج فيه .

فإن قال قائل : أوضحوا و اسووا و اذكروا مراد الموحّدين من إطلاقه .

قلنا : ذكر بعض القدماء أنّ الحدّ هو الجامع المانع؛ ورام بذلك أنّه يتضمّن جميع المحدود و منع ماليس منه من الاندراج تحت الحدّ . ولم يرتض المحصّلون هذه العبارة لوجهين : أحدهما لما فيها من الاستبهام و الغرض[٧٠] من ذكر الحدود الكشف والإيضاح وزيادة البيان وروم الافهام في محلّ الاستبهام . وإذا أطلق المطلق

« الجامع المانع » فقد أبعد في الاستعارة المنجمة ولم يفد السائل بياناً على أنّ أهل التحصيل يتوقّون في الحدود المجازات جهدهم حرصاً منهم على البيان ، (٢٢٥ ر) اذ هو المقصود بذكر الحدود و « الجامع » هو فاعل « الجمع » و « المانع » هو فاعل « المنع » ؛ و ذلك مستعار في الألفاظ مبعد عن الوضع و الحقيقة . و يقدح في ذلك أمر آخر ، و هو أنّ الشيء قد يتحقّق له وصف الجمع و المنع و إن لم يصلح أن يكون حدّاً إذ ، لوقال القائل : ماحقيقة « الإرادة » وحدّها؟ فقال المسئول مجيباً: الإرادة ما علمهاالله إرادة ، فهذا القول يجمع ويمنع وليس بسديد في إرادة التحديد. و ذلك أن الشرط في الحدّ أن يتضمّن التعرّض لوصف المحدود و خاصيّته على ما سنوضحه من بعدُ ، إن شاء الله عزّ و جلّ . و ليس في قول القائل « الجامع المانع » تعرّضٌ لمقصود الحدّ و اشتراط تشبّثه بخاصيّة المحدود . و ربّما يقدح في ذلك لما فيه من التركيب ، فإنّ المرتضي في الحدود مجانبةُ التركيب والإنباءُ عن المعنى الفرد الذي يشترك فيه آحاد المحدود ؛ و قول القائل « الجامع المانع » منبىء عن معنيين . و هذا فيه نظر نبيّن في خلل الباب .

و ذكر الاستاذ ابواسحق ـ رضي الله عنه ـ أن حدّ الشيء معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر . ولو قال قائل : حدّ الشيء معناه ، و اقتصر عليه ، لكان قوله أسدّ [٧١] . و كذلك لوقال القائل : حدّ الشيء حقيقته ، لاستقام . و كذلك لو قيل : حدّ الشيء خاصيّته ، لكان سديداً . وهذا ماكان يرتضيه شيخي أبوالقاسم الاسفراءيني ـ رضي الله عنه ـ و فيما ذكره وجهٌ من المناقشة ، فإنّ قائلاً لوقال : إذا قلتم في حقيقة العلم هو « المعرفة » أو « ما يُعلم به » ، فلم تذكروا [٧٢] خاصيّة العلم ، إذ « العلم » يشتمل على مختلفات ومتماثلات ، و من المستحيل اجتماع جميعها في خاصيّة واحدة ، فإنّ المجتمعين في الأخصّ متماثلان . و للمجيب أن يجيب عن ذلك فيقولَ : إنّما غرضُه أن المذكور حدّاً خاصّ وصف المحدود في مقصود الحدّ ، إذليس الغرض في السؤال عن حدّ العلم التعرّض لتفصيله و استيعاب الكلام

على ما يختلف ويتماثل منه وإنّما الغرض بالسؤال عن حدّ « العلم » معرفة العلميّة وأخصّ وصف العلميّة ما يذكر في حدّ « العلم » . و هو ـ رضي الله عنه ـ لايلتزم القول بالأحوال في طرد الحدود و العلل ، فليس للمعترض أن يقول : العلميّة حال و ليس للحال حال فيوصف بالأخصّ أو بالأعمّ . و هذا قول في تفصيل الأحوال . و إنما يخوض فيها من يلتزم القول بها . وقد ذكرنا في باب العلل أنّ من لم يقل بالأحوال اضطربت عليه الحقائق والعلل . وقد بسطنا في ذلك قولاً مقنعاً وسنزيده إيضاحاً من بعدُ ، إن شاء الله .

و تحصيل القول في الحدّ أنّ من سأل عن قبيل من المعلومات ورام ذكر حدّ فيه فإنّما غرضه أن يذكر المسؤل صفةً يشترك فيها القبيل المسؤل عنه (٢٢٥ ب) على وجه يتّضح للسائل . و هذا نحو سؤال السائل عن حدّ « العلم » ؛ إنما غرضه أن يذكر المجيب معنى « العلم » على وجه يشترك فيه العلوم .

فإن قال قائل : إذا حددتم «العلم» بحدّ و حددتم حدّ الحدّ ، فحدّوا أيضاً حدّ الحد و يفضى إلى التسلسل .

قلنا : هذه جهالة و غفلة عن مدرك الحقائق ، فإنّ حدّ الحد يحدّ كلّ أحدٍ ، و هو حدّ ، فقد اندرج المقصود فيه تحته ؛ فلم يحتج إلى بقية حدّ في الرتبة الثالثة . و هذا أيضاً هى سؤال نُفاة النظر حيث قالوا : إذا أثبتّم وجوه الأدلّة بنظر فأثبتوا صحّة النظر بنظر ؛ و هذا يجرّ إلى التسلسل . وقد قدّمنا وجه التقصّى عن السؤال ، و قلنا : إنّا نثبت النظر بجميع أجناسه بالنظر ؛ و النظر الذى أثبت به النظر من جنس النظر ، فاندرج تحت مقصود نفسه . و نزل ذلك منزلة قول القائل: يعلم بالعلم المعلوم و يعلم بالعلم العلم . و هذا واضح . و السؤال من كلام الملاحدة ، و هو من أركّ الأسؤلة .

فصل

فإن قال قائل: «الحدّ» يرجع إلى قول المجيب[٧٣] و إلى صفة في المحدود.

قلنا: ما صار اليه كافّة ائمتنا أنّ الحدّ صفة المحدود، سكت عنه[٧٤] الذاكرون[٧٥] الواصفون أم نطقوا؛ وهو بمعنى «الحقيقة». وقد ذكر القاضي في التقريب والتقرير و غيرهما من مصنّفاته في الأصول أن الحدّ قول الحادّ المنبىء عن الصفة التي يشترك فيها آحاد المحدود. و وافق الأصحاب في أن «حقيقة الشيء» و «معناه» راجعان إلى صفته دون قول القائل و ذكر الذاكر. وإنّما قال ذلك في الحدّ لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصّفة. و نحن نفصل بين «الوصف» و «الصفة» فنصرف «الوصف» إلى قول الواصف و «الصّفة» إلى ما يختصّ بالموصوف، كما نفرق بين «التسمية» و «الاسم». و سنعقد في ذلك باباً في اخر الصفات، إن شاء الله عزّ وجلّ.

وربّما تشبّث القاضي بأن قال: «الحقيقة» لما رجعت إلى صفة الشيء حسن إطلاقها في كلّ ذي حقيقة؛ وكذلك القول في «المعنى»؛ و ليس كذلك «الحدّ»، فإنّه لا يسوغ إطلاقه في القديم تعالى و صفاته. ولم يسلك القاضي مسلك المعتزلة، فإنّهم صرفوا «الحقيقة» و «المعنى» و «الصفة» إلى الأقوال؛ و جرّهم قودهذا المقال مع مصيرهم إلى نفي الكلام القديم إلى أن يقولوا: لم يكن لله، تعالى عن قولهم صفة الإلهيّة و حقيقتها في الأزل، تعالى الله عن قولهم. و القاضي ـ رضي الله عنه ـ إنّما يقول ما يقوله في «الحدّ» فيبيّن لقربه من «الوصف». و القول في ذلك سهل المدرك و ماله التناقش في عبارة.

فصل

من شرط الحدّ أن يطّرد و ينعكس. و هذا متّفق عليه. فإنّ الغرض من الحدّ تمييز المحدود بصفة عمّا ليس منه؛ و ليس يتحقّق ذلك إلّا مع الاطّراد و

الانعكاس. ويحتوى على بيانهما < . . . و الاطراد > يستبين بعبارتين : إحديهما ان نقول : كلّ (٢٢٦ ر) معرفةٍ علمٌ ؛ و الأخرى أن نقول : كلّ علمٍ معرفةٌ. و الانعكاس يستبين بعبارتين : إحديهما أن نقول : كلّ ما ليس بعلم ليس بمعرفة ؛ و الأخرى أن نقول : كلّ ما ليس بمعرفة فليس بعلم. ولا يستقيم الحدّ دون ذلك فإنّه ، لولم يطرّد ، كان ذلك ناقصاً للحدّ ؛ ولو لم ينعكس ، كان تحيّز حاله من الحصر و الإحاطة بالمحدود. و إنما الغرض من الحدّ الاحاطة بآحاد المحدود. و بيان ذلك أن القائل إذا قال في حدّ العلم : هو العرض ، لم يطّرد ذلك ، إذ ليس كلّ عرض علماً. و هذا نقض للحدّ [٧٦] ؛ و صورة النقض وجود الوصف المربوط المحدود مع انتفاء المحدود. و هذا المعنى متحقّق فيما صوّرناه ؛ كيف و النقض يقدح فيمايعدّه المجيب من الأدلة ، و إن لم يشترط في الدليل الانعكاس. وهذا وجه النقض في الحدّ. و أمّا وجه خروجه عن الحصر ، فمثاله أن يقول القائل ، وقد سئل عن حدّ العلم : هو كلّ معرفة حادثة. و هذا [٧٧] ، و إن اطّرد في كلّ معرفة حادثة لم ينعكس ، إذ يثبت علم ليس بحادث. و السائل عن حدّ العلم لم يقصد حدّ ضرب منه تخصيصاً ؛ و إنّما أراد الاحاطة بمعنى سائر العلوم.

وعبّر الائمّة عن « الطرد » فقالوا : هو تحقّق المحدود مع تحقّق الحدّ [٧٨]. و عبّروا عن « العكس » فقالوا : هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحدّ.

فإن قال قائل ؛ إذا اطّرد الحدّ و انعكس ، فهل يحكم بصحّته ام لا ؟

قلنا : الاطّراد و الانعكاس شرط في الحكم و ليسا بأمارة في صحّة الحدّ. و هذا كما قدّرناه في العلّة و المعلول ، حيث قلنا : شرط العلّة الاطراد و الانعكاس ولا تثبت صحّة العلة بمجرّد الاطّراد و الانعكاس. وذكرنا الطريق الذى يتوصّل به [٧٩] إلى درك العلل و وجه صحّتها.

و هنا نحن نذكر ما تُعلم به صحّة الحدّ المطّرد المنعكس. وقد اختلفت عبارات الائمّة في ذلك فقال بعضهم : « إذا اطّرد و انعكس ولم تقدح في كونه حدّاً

قضيّة من قضايا العقل، حُكم بصحّته». و هذا باطل مدخول. و ذلك لأنّ عدم القدح ليس يثبت إلاّ مع اختصاص الحدّ بصفة تنفى عنه القوادح و تميّزه عمايذكر حدّاً؛ فالغرض ذكر تلك الصفة التى، إذا ثبتت، انتفت القوادح. و إطلاق القول بانتفاء القوادح إبهامٌ و انحراف عن البيان. و للمطالب أن يقول: كيف السبيل إلى معرفة انتفاء القوادح؟ وقد بسطنا في ذلك القول في كتاب العلل. و الأصحّ أن يقال: إنّما تُعرف صحّة الحدّ المطّرد المنعكس إذا تضمّن الاختصاص بالمحدود و الإنباء عن معناه و حقيقته و صفته الشاملة للآحاد. و بيان ذلك أنّ القائل إذا قال: «العلم ما علمه الله علماً»، (٢٢٦ ب) اطّرد ذلك و انعكس؛ و لكنّه لا يتخصّص بمعنى المحدود و حقيقته، إذ الله تعالى يعلم كلّ شيء على ما هو عليه ولا اختصاص لتعلّق علمه ببعض المعلومات دون بعض. و إذا قلنا: «العلم هو المعرفة»، ففى تعرّضنا لمعناه وحقيقته وخاصّيته التى من أجلها قيل له «علم». و هذا واضح لا خفاء به.

فصل

ذكر الاستاذ ابو اسحق - رضي الله عنه - و جملة المتلقفين منه أنّ «الحدّ» و «الحقيقة» و «المعنى» و «العلّة» كلّها آئلةٌ إلى مآلٍ واحدٍ. و أمّا رجوع «الحدّ» و «الحقيقة» و «المعنى» إلى مرجعٍ واحدٍ، فلا مناقشة فيه، إلاّ إذا صرفنا[٨] «الحدّ» إلى القول على ما ارتضاه القاضى. و أمّا المصير إلى أن «العلّة» ترجع إلى ما يرجع اليه «الحدّ»، فغيرُ سديدٍ على قواعد التحقيق. و محصول قول الاستاذ في ذلك أنّه قال: علّة كون العلم علماً كونه معرفةً، و كونُه معرفةً أوجب كونه علماً. و طرد ذلك في كلّ حدّ و محدود. ولم يقسم الأحكام إلى ما يعلّل و إلى ما لا يعلّل. بل كلّما يحقّق و يحدّ فحقيقته علّته وحدُّه علّته. ثمّ إنّه قال على نفى الأحوال: «كون العلم معرفةً غيرُ كونه علماً». فرجع محصول

كلامه إلى أنّ العلم إنّما كان علماً لأنّه علم و كونه علماً يوجب كونه علماً . و الاستاذ ، و إن لم يصرّح بالتزام ذلك ، فأصله يجرّه اليه . وقد صرّح بأنّ العلّة و المعلول واحد . و جمع في ذلك كلاماً له طويلاً . فأتى الذكر عليه في موضعه ، إن شاء الله عز و جل . و هذا في نهاية الاضطراب . و لو جاز أن يوجب الشيء نفسه ، جاز أن يفعل الفاعل[٨١] نفسه ، فإنّ تأثير العلّة ألزم و أوجب من تأثير الفاعل . وقد بسطنا من الكلام في ذلك ما منه مقنع .

و تحاشى الاستاذ ابو بكر من جعل العلّة معلولاً و المعلول علةً ، فصرف « المعلول » إلى التّسمية او إلى استحقاقها . وقد ذكرنا أن ذلك يورط في ضروب من الجهالات ويفضى إلى إبطال العلل . فإن قيل : قد منعتم كون العلّة والمعلول واحداً ، فما قولكم في الحقيقة و المحقّق و الحدّ و المحدود ؟ قلنا : ما صار إليه المحصّلون أنّ الحدّ و المحدود واحد ، و كذلك القول في الحقيقة و المحقّق ، إذ ليس الحدُّ موجباً محدوداً ولا المحدود موجَباً عن حدّه ، حتّى يلزم أن يكون الموجِب و الموجَب معلومين . فلسنا نقول : المعرفة يوجب العلم ولا العلم يوجب المعرفة : بل قول القائل . « المعرفة » و قوله « العلم » عبارتان عن معبّرٍ واحد ، كما أن « الثابت » و « الشيء » و « الموجود » عبارات[٨٢] عن معبّرٍ واحد و الذى يقتضى ذلك يتبع الأدلّة ومجانبة طرد العبارات مع الاضراب عن المعاني . فليس لقائلٍ أن يقول : لما لم تكن العلّةُ (٢٢٧ ر) المعلولَ ، ينبغى أن لا يكون الحدُّ المحدودَ ، فإنّ ذلك تشبّث بمحض اللفظ . والسّبيل فيه أن يقال: قد قامت الدلالة القاطعة على أنّ كون المحلّ عالماً حالٌ زائدة على العلم ؛ ولم يقم الدلالة على أن كون العلم معرفةً زائد[٨٣] على كونه علماً ؛ بل الدليل على أن كونه علماً عين < كونه >[٨٤] معرفةً . ولوساغ اتباع الألفاظ ، لوجب الحكم بأنّ الخلق غير المخلوق و الاحداث غير المحدَث ؛ وقد أجمع المحقّقون على أنّ « الخلق » و « المخلوق » و « الاحداث » و « المحدث » و « الفعل » و « المفعول » تؤول إلى مآل واحد . و الذى يوضح المقصد في ذلك أنّ

الغرض من الحدّ إيضاح المحدود ؛ فلو كان الحدّ وصفاً زائداً عليه ، لكان الحادّ مضرباً عن المحدود ذاكراً وصفاً لم يُسل عنه . و هذا نقض مقصود الحدّ .

فلو قال قائل : هلاّ حددتم العلم بالعلم ؟

قلنا : ماحددنا العلم إلاّ بالعلم ؛ ولكن لأبواب الحقائق مراتب ومنازل ينطق بها اللبيب و يرتاب فيها البليد . و المقصد من الحدّ الكشف و البيان . فإذا كان السؤال عن جنس العلم بعبارة « العلم » ، لم يزل الإبهام بتكرير تلك العبارة بعينها ؛ ولكن إنّما يزول الإبهام بأن يأتى المسؤل بعبارة أخرى يفيد بها أقرب إلى إفادة الكشف و الإيضاح و البيان من العبارة التى أطلقها السائل . و الغرض في الجملة بذكر الحدود التوصّل إلى الكشف ؛ وهذا المعنى يتحقّق بالوجه الذى ذكرناه . ولو قدّرنا الحدّ غير المحدود ، لما تضمّن بياناً للمحدود و ينزل منزلة ذكر حدّ القديم[85] و السؤال عن العلم .

فإنْ قال قائل : هل يستقيم القول بالحدود مع إنكار الأحوال ؟

قلنا : ما يقتضيه كلام القاضى ـ رضي الله عنه ـ أنّ نفى الأحوال لا يمنع من القول بالحدود والحقائق ؛ ولذلك سلك في إثبات الصفات طريقتين[86] : إحديهما ترتبط بالعلّة و المعلول و تُبنى عليها . و الأخرى تتعلّق بالحدود و الحقائق ، وهى الطريقة المستندة إلى العلل على القول بالأحوال . ثمّ لما انتهى تلك الطريقة نهايتها قال : « إن لم نر القول بالأحوال فسبيل التوصّل إلى العلم بالصفات الحقائقُ » . فصرّح باستمرار التمسّك بالحقائق مع نفى الأحوال . و ذلك أنّه ، و إن امتنع مع نفى الأحوال إثبات عللٍ موجِبة وأحكامٍ موجَبة عنها ، فليس يمتنع التمسّك بالحدود و الحقائق حتّى إذا ثبت أن حقيقة « العالم »[87] شاهداً « من قام به العلم » فيجب الحكم بذلك غائباً ، إذ الحقائق والحدود يجب اطّرادها و انعكاسها . وذكر ـ رضى الله عنه ـ في النقض و غيره من المصنّفات أنّ نفى الأحوال يسدّ[88] ، باب القول بالحقائق (٢٢٧ ب) والتمسّك به في ردّ الغائب إلى الشاهد . و هذه الطريقة

هى التى تصحّ إذا عُرضت على التحقيق.

وقد ذكرنا وجهها في العلل. و نحن نزيدها الآن إيضاحاً فنقول: من قال بالحال و جمع العلوم في حدّ واحد، فإذا قال له القائل: كيف سبيل اجتماعها تحت حقيقة واحدة مع اختلافها، و المختلفان لا تجمعهما حقيقة واحدة؟ فسبيل جواب القائلين بالأحوال أن يقولوا: العلم بالسواد والعلم بالبياض، وإن اختلفا في الأخصّين لم يختلفا في حقيقة العلميّة[٨٩]، إذ الوجه الذى من أجله كان العلم بالسواد علماً في حكم المماثلة للوجه الذى لأجله كان العلم بالبياض علماً؛ ولا اختلاف ولا تبايُن في العلميّة.

و إذا وجّه مثل هذا السؤال على نُفاة الأحوال، لم يتّجه لهم الانفصال، إذ المطالب يقول: العلمان المقدّران مختلفان لذاتيهما و ليس لهما أحوال زائدة على ذاتيهما، فتقدّر الاشتراك في بعضها و الاختلاف في سائرها؛ و إنّما هما وجودان فردان يخالف كلّ واحد منهما الثانى؛ ولا يُعقل اجتماعهما بوجه من الوجوه. و هذا ما لا استرابة فيه. ولافصل بين روم الجمع بين العلم و الجهل وبين روم ذلك في العلمين المختلفين. و الذى يحقّق مقصدنا في الصفات أنّ القائل، إذا رام إثبات الصفات بطريق الحقائق و قال في طرد ما يرومه: إذا كان حقيقة «العالم» منّاه من يقوم به العلم»، لزم طرد ذلك غائباً، فيقال له: سبيلك في قولك[٩٠] هذا سبيل من يقول: إذا قام العلم بالعالم شاهداً وجب القضاءُ بقيام القدرة بالقادر غائباً؛ و ذلك أنّ علم القديم ـ سبحانه ـ يخالف العلم الحادث ولا اجتماع بينهما ولا اشتراك في صفة من الصفات؛ فالمستشهد بالعلم على علم يخالفه كالمستشهد بالعلم على القدرة. و الذى يكشف الحقّ في ذلك أن «العالم» مع نفى الأحوال لا معنى له الا «موجود قام به علم»؛ فكان المستشهد يقول إذا قام بالواحد منّا علمٌ، يجب أن يقوم بالله ـ سبحانه ـ علمٌ. و هذا تحكّمٌ من غير دليل. و هو على فساده يجرّ إلى وجوه من الفساد، أقربها أن يقال: إذا قام بالواحد منّا لونٌ، يجب أن نحكم بذلك على

الغائب . و إنما يستقيم الجمع إذا قدّر المقدّر كون العالم عالماً حكماً[٩١] يشترك فيه الشاهد و الغائب . ثمّ يقول : من حقيقة هذا الحكم قيام العلم بمن يثبت له الحكم فيستقيم حينئذ . فأمّا «ولا معنى للعالم إلاّ قيام العلم»، فيرجع محصول قول المستشهد بالشاهد على الغائب إلى أنّه ، إذا قام بنا[٩٢] علمٌ ، يجب الحكم بمثله في القديم . (٢٢٨ ر) فقد وضح أنّ نفى الأحوال يصدّ عن القول بالحقائق ، كما يصدّ عن القول بالعلّة والمعلول .

فإن قال قائل : لا طريق في إثبات الصفات إلاّ التمسّك بالعلل أو الحقائق : فإذا حكمتم ببطلانها على نفى الأحوال مع علمكم بأنّ معظم أصحابكم يميلون إلى نفى الأحوال ، فقد ادّعيتم بطلان الاستدلال عليهم و عجزهم عن إيضاح ثبوت الصفات .

قلنا : لا تنحصر الأدلّة على الصّفات في العلل و الحقائق ؛ و لكن عليها أدلّة سواهما على ما سنذكره[٩٣] عند خوضنا في الحجاج . و سنبيّن الردّ على المعتزلة فيما يسوغ التمسّك به في إثبات[٩٤] مع نفى الأحوال < من >[٩٥] طريقة دلالة الإتقان ، فإنّ الإتقان و الإحكام دليل على مدلول . ثمّ نوضح مع نفى الأحوال أنّه لا مدلول لها إلاّ العلم على ما سنبسط القول فيه ، إنّ شاء الله عزّ وجلّ .

فصل

فإن قال قائل : هل يعرف الله من لا يعرف حقيقته؟

قلنا : اتّفق المحصّلون على أن الجاهل بالحدّ جاهل بالمحدود و من لا يعلم الحقيقة لا يعلم المحقّق بها . و من هذا قال شيخنا ــ رضى الله عنه ــ إن المعتزلة ، من حيث لم يعلموا علم الله ــ سبحانه ــ ، لم يعلموه عالماً ؛ و ادّعاؤهم أنهم يعلمون كون القديم ــ سبحانه ــ عالماً باطل . و إنّما قرر ذلك على التمسّك بالحقائق و رتّبه على إثبات ما رامه في حقيقة «العالم» ، كما سنذكره .

فان قال قائل : كيف يستقيم هذا ، و العالم بوجود الجوهر قد علم ذاته ، و إن لم يعلم حقيقة « الجواهر » ؟

قلنا : هذا حيد من السائل عن مرادنا . وذلك أنّا لم نقل : من لا يعرف حقيقة الشيء لا يعرف وجوده ؛ بل قلنا : من لا يعرف الحدّ لا يعرف المحدود بالحدّ و المقصودَ به ؛ ولا ننكر علمه بصفة أخرى غير مقصودة بالحدّ . و بيان ذلك أنّا، إذا حددنا « الجوهر » بكونه متحيّزاً ، فليس المحقّق بالتحيّز وجوده ، فإنّ الحدّ لم يوضع[٩٦] لحصر الوجود ؛ وإنّما وُضع لحصر صفةٍ أخرى . فالمقصود اذاً والمحدود « بالتحيّز » كون الجوهر جوهراً ، فلا جرم لا يعلم كون الجوهر جوهراً من لا يعلم تحيّزه . فأمّا الذى علمه ، فهو وجود الجوهر ، و هو غير مقصود بالحدّ ، وإن كان كلّ جوهر موجوداً[٩٧] . و هذا كما أنّا ، إذا حددنا « العالم » بحدّ ترتضيه فيه ، فلا ننكر أن يعلم كون العالم حيّاً من يجهل حقيقة كونه عالماً ، وإن كان كون العالم حيّاً لابدّ منه في كونه عالماً . وهذا مستبين لاخفاء به . و الذى يكشف الحقّ في ذلك أنّا أوضحنا أن الحدّ و المحدود واحد ؛ و بيّنا انفصال ذلك عن باب العلّة و المعلول . فمن المستحيل أن يعلم الشيء من يجهله . و هذا يقطع كل تشغب .

(٢٢٨ ب) فان قال قائل : من ينكر الأعراض من الملحدة و المنتمين إلى الإسلام ، كالأصمّ وغيره ، يعلمون كون العالم عالماً ولا يعلمون له علماً ويضطرّون إلى العلم بكون الأسود أسود ولا يعلمون له سواداً .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، فإنّ من ينفى العرض ، كما يعلم كون الأسود أسود ، يعلم السّواد و يحسّه و يدركه ؛ و إنما يخامره اللبس من حيث يعتقد أنّ السواد لا يغاير الجوهر ولا يغايره الجوهر . و كذلك من جهل أمراً ، ثمّ علمه ، استيقن أنّه تجدّد له ما لم يكن ؛ و الذى علمه متجدّداً هو العلم نفسه . فاستبان غرضنا من السؤال و الانفصال . وقد قدّمنا في ذلك كلاماً في صدر الكتاب .

فإن قال قائل : قد حددتم «الغيرين» بأنّهما كلّ شيئين يجوز وجود أحدهما

مع عدم الثانى . ثم علمتم أن الذاهبين إلى قدم الجواهر المحيلين لعدمها يضطرون إلى معرفة تغاير الجواهر و يعتقدون امتناع عدم بعضها مع بقاء سائرها .

و الجواب عن هذا السؤال من وجهين : أحدهما أن نقول : من المحصّلين من صار إلى أن الأحكام التى لا تثبت لأفراد الذوات لا تندرج تحت الحدود والحقائق و أن ما يذكر فيها كشف و تفسير . و هذا القائل يمنع جريان الحد فى «الغيرين» و «المثلين» و «الخلافين» و «الضدّين» . وهذا ما ارتضاه القاضى فى كثير من كتبه و قال : ليس سبيل ذكر معنى «الغيرين» كسبيل ذكر حد العلم [٩٨] و ذلك أن حد «العلم» صفة شاملة لجميع آحاد العلوم ، يشترك فيها المتماثل منها و المختلف ؛ و تثبت تلك الصفة لكل علم ، إذ لو قدّر منفرداً < ... > مجرّد . وليس كذلك «الغيريّة» ، فإنّها لا تتحقّق لأفراد الذوات . و إنما سبيلها سبيل الإضافات و النِسب [٩٩] و الأعداد ، فالغير من الغير كالثانى من الأول و الثالث من الثانى . فإن سلكنا هذه الطريقة اندفع السؤال .

و من أصحابنا من رأى اندراج التماثل و التغاير و الاختلاف تحت الحدود و الحقائق . وقد زاد القاضى على ذلك فى بعض أجوبته و جعل هذه الاحكام معلّلة . وقد ذكرنا ذلك فى كتاب التماثل . فإنّ سلكنا هذا المسلك ، أعنى إجراء الحد فى «الغيرين» ، فالحد الذى ذكره السائل الثانى ؛ و لكن المرضى فى ذلك أن يقال : «الغيران» كل شيئين يفارق أحدهما الثانى بزمان او مكان أو جواز عدم . و هذا ليس يخفى عن الموحّد و الملحد . و سنوضح بعد ذلك أن مثلها مع انطوائه على التركيب و الترديد هل يكون حداً ام لا .

فصل

فإن قال قائل : هل [١٠٠] يجوز تركيب [١٠١] الحد من وصفين ام يجب أن يكون مبنياً عن وصف واحد ؟

قلنا : اختلف المحصّلون [١٠٢] في ذلك . و ذهب كثير منهم إلى أنّ المركّب (٢٢٩ ر) ليس بحدّ . و شيخنا ـ رضي الله عنه ـ قد [١٠٣] يميل إلى ذلك فيقدح بالتركيب [١٠٤] في حدود المخالفين . وليس المراد بمنع التركيب تكليف [١٠٥] المسؤول أن يأتى [١٠٦] في حدّ ما سئل [١٠٧] عنه بعبارة واحدة ، إذ المقصد [١٠٨] اتحاد المعنى دون اللفظ . وقد تشتمل لفظة واحدة على معانٍ [١٠٩] ، وتشتمل كلمات متوالية على معنىً واحدٍ . و العبارات لا تُقصد لأنفسها ؛ و ليست هى حدود [١١٠] ؛ بل هى مُنبئة عن الحدود و الحقائق . و إيضاح ذلك بالمثال [١١١] أنّ شيخنا مع منعه التركيب قال في حقيقة « العلم » : « هو ما أوجب لمن قام به كونه عالماً [١١٢] » . و هذا الفصل الذى نظمه يشتمل على كلماتٍ ولم يعدّها ـ رضي الله عنه ـ تركيباً .

فإن قال قائل : ما ذكره كما يعدّ لفظاً ، فكذلك أنبأ عن ذوات و أحكام ، منها قيام العلم و منها إثبات ذات يقوم بها العلم و منها التعرّض لكون العالم عالماً .

قلنا: المقصود بالحدّ التعرّض لصفةٍ واحدة هى إيجاب العلم حكمه ، ولكن لا يُتوصّل إلى النطق بذلك فرداً من غير تعرّض لمعانٍ [١١٣] . فقد خرج مما ذكرناه أنّ تركيب اللفظ و اشتمالَه على جمل من المعانى ليس بقادح . و إنّما القادح أن يتركّب المقصود من الحدّ و يتعدّد . وهذا غيرلازم في تحديده « العلم » . و كذلك إذا قال القائل في حقيقة « الجوهر » : « هو الذى يقبل العرض [١١٤] » ؛ فليس بمتركّب [١١٥] و إن ذكر القبول و ذكر العرض ، و هما معنيان ؛ و لكن المقصد بالحدّ التعرّض للقبول ، ولكن لا يتأتّى التعبير عنه و النطق به من غير ذكر مقبول . وإنما ذكرت ذلك لأنّى رأيت بعض المتكلمين يكلّف نفسه تحرير اللفظ و المعنى في كلّ مايروم تحديده ؛ و يرغب عن تحديد « الجوهر » لما ذكرناه لظنّه أنّه مركّب و يقول « الجوهر هو حجم [١١٦] » محاولةً منه تجريد اللفظ و المعنى . و هذا غلو و إفراط و حدّ عن مقاصد الائمّة ، فإنّ شيخنا هو المقتدَى به في كلّ تحقيق و تدقيق ، صرّح بمنع التركيب . ثمّ عهدت حدوده كما حكيناها .

و الجملة في ذلك أنّ المقصد بالتحديد هو المراعى ؛ فإذا اتّحد ، لم يُبال باشتمال الكلام على غيره ، إذا كان يتوصّل به إلى النطق بالمقصود . و من كلّف نفسه توحيد اللفظ والمعنى لم يستمرّ له من الحدود غيرها .

فإن قيل : فما التركيب إذاً ؟

قلنا : التركيب في الحدّ إنما هو الزيادة على معنى واحد في مقصود الحد . ثمّ ينقسم : فمنه باطل باتّفاق ومنه مختلف فيه . فأمّا الباطل باتّفاق ، فهوأن يذكر الحادّ معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وينفرد الثانى ، فلا يتحقّق مع انفراده المحدود . و بيان ذلك بالمثال أنّ من سئل عن حقيقة « العالم » فقال « هو الذى قام به العلم و الحياة » ، فذكر « الحياة » لغو غير مستمرّ على شرط الحدود . و ذلك لأنّ الحياة منفرد عن العلم ، فلا يوجب كون محلها عالماً فلا أثر لها في انفرادها ويجوز تقدير انفرادها . (٢٢٩ پ) فالتعرّض « للحياة » زيادة في الحدّ مُبطلة على شرط الحدّ و ملغاة عند المحقّقين .

فأمّا الذى اختلفوا فيه من التركيب ، فهو نحو قول المعتزلة إذا سئلوا عن حدّ « المرئى » ، فإنّهم يقولون « المرئى متحيّز أو هيئة متحيّز » . وهذا تصريح بالتركيب . و لكن كلّ صفة من الصفتين مؤثّرة ، لو قدّرت منفردة ؛ و لكن ، لو قُدّر الاقتصار على واحد منهما ، لما كان الحدّ حاصراً مطّرداً منعكساً ، فإنّه ، لو قال قائل : « المرئى هو المتحيّز » و اقتصر على ذلك ، لزمه إخراج الألوان عن أن تكون مرئية لخروجها عن التحيّز ؛ و إذا جمع الجامع بين الصفتين ، كانتا بمجموعهما جامعتين للمرئيات على زعم هذا القائل حاصرتين لها . و المعتزلة تصحّح مثل هذا الحدّ ولا ترى هذا التركيب قادحاً . وذلك أنهم قالوا : « المقصود من الحدّ حصر المحدود مع التعرّض لحقيقته و معناه ، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيّز مرئىّ و الألوان مرئية ولا يجتمع الألوان و الجواهر في حقيقة واحدة مستمرّة في قضية الرؤية إذ الأوصاف الجامعة لها معدودة[117] منها الوجود » ، قالوا ، « و باطل

تحديد « المرئي » بالوجود ، إذ يلزم منه رؤية الطعوم و الروائح و القُدر ؛ و من الصفات الجامعة الحدوثُ و اعتباره باطل في حدّ « المرئي » بكثير من الحوادث يستحيل رؤيتها » ، قالوا ، « فإذا لم يكن الجمع بين الجواهر و بين الألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة ، فلا وجه إلاّ ذكر الجواهر بخاصيّتها و ذكر الألوان بحقيقتها » .

و معظم أصحابنا على الامتناع من مثل ذلك في الحدود . و من أشدّ الناس فيه من يزعم أن الحدّ والعلّة بمثابة واحدة . وذلك أنّ < من > سلك هذا المسلك يقول : التحيّز[118] و كون اللون هيئةً حكمان متباينان ، فينبغي أن لا يثبت بهما مع تباينهما حكم لاتباين[119] فيه ، و هو كون المرئيّ مرئياً . ويستدل هاؤلاء أيضاً أن يقولوا: الحقيقة شأنها الاطّراد والانعكاس ، فإذا خصّص السائل سؤاله[120] بكون الجوهر مرئياً وطالب بتحديد هذا المعنى فيه ، فإذا قال المجيب : إنما كان مرئياً لتحيّزه هيئةً[121] ، فقد زاد على غرض السائل وحاد عن قصده وأجاب عمّا لم يُسأل عنه . فإذا ما يقتضي رؤية الجوهر لا ينعكس و ما يقتضي رؤية الألوان لاينعكس، وقد ذكر الحادّ فيهما صفتين متباينتين ، و إذا تباينت الصفتان و تباين الموصوفان، ولا يفصل صفة أحدهما صفة الثاني لنفسين لاحديهما الانعكاس يصح في الصفة الأخرى انتهاء[122] فيجب إذاً [تف] ـريد[123] كلّ موصوفٍ بصفته و ذلك يفضي إلى أن لا تنعكس واحدة منهما .

و أحسنُ طريقةٍ في ذلك طريقة القاضي ، فإنّه قال : « ما يذكر في معرض الحدود ينقسم[124] : (٢٣٠ ر) فربّما يتأتّى[125] ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة اشتركت[126] فيها جملة الآحاد ، نحو تحديد « العلم » « بالمعرفة » و « الشيئيّة » « بالوجود » ؛ و ربّما لا يتأتّى جمع[127] آحاد المحدود في صفة واحدة يشترك جميعها فيها . ولو ذكر في حدّها صفة جامعة لها ، لبطل » . فإذا كان الأمر كذلك، يتأتّى ضبط ما سأل فيه[128] السائل بذكر صفتين تشتمل أحداهما[129] على قبيل من المسؤل

عنه و تشتمل الثانية على قبيل آخر ، و الصفتان تستغرقان جميع الآحاد ضبطاً و جمعاً. فإذا لم يتأتّ إلاّ ذلك ، فقد قال شيخنا : «سبيل الجواب في مثل هذا أن يقال: المسؤل عنه ممّا لا يصحّ تحديده و أمارة بُطلان الحدّ فيه تعذر جمع جميع الآحاد في صفة واحدة» . و الذى ينبغي[١٣٠] تحديده ينقسم ؛ فمنه ما يصحّ فيه الحدّ و منه ما لا يصحّ ذلك فيه . و هذا كانقسام الأحكام في قضيّة العلل ؛ فمنها ما يعلّل ومنها ما لا يعلّل ، و هو الذى يفضى التعليل فيه إلى ضرب من الاستحالة .

قال القاضى ـ رضي الله عنه ـ « لو[١٣١] حقّق ذلك زال فيه[١٣٢] الخلاف ، فإنّ الذى يحدّ بصفتين قبيلين[١٣٣] ، اوقيل له : أتدّعى اجتماع القبيلين في صفة واحدة لما ادّعاه ؛ ولو قيل لمطالبه : أتنكر تحقّق الانحصار عند ذكر الصّفتين ، لما وجد سبيلاً إلى إنكار ذلك . و الحدّ ليس بموجب فيراعى[١٣٤] فيه التأثير في الايجاب ، كما ذكرناه في العلل . و إنّما هو بيان و كشف . و هذا المعنى يتحقّق في الصفتين تحقّقه في الصفة الواحدة ؛ فآل الكلام إلى مناقشة في العبارة . فصار صائرون إلى أنّ مثل ذلك يسمّى[١٣٥] حدّاً من حيث كان حاصراً . و هؤلاء معترفون بأنّه[١٣٦] لا تأثير لواحدة[١٣٧] من الصفتين إذ ليس الحدُّ موجباً . و صار صائرون[١٣٨] إلى أنّ[١٣٩] هذا لا يسمّى حدّاً ، و إنّما هو تفصيل للحكم ؛ و الحدّ جمع »[١٤٠] وسبيله كسبيل الكلام على تفصيل الآحاد . و من سئل عن حدّ آحاد في عدّها و ذكر خصائص آحادها ، كان مفصّلاً ولم يكن حادّاً جامعاً . فهذا غاية المقصد و قصاراه . و الذى يميل القاضى إليه و يرضاه أنّ المقصد من الحدود الكشف فإن تأتّى جمع الآحاد في صفة واحدة مع التعرّض للمقصود من المحدود ، فالزيادة عليها لغو مطرح . وإن لم يتأتّ الكشف إلاّ بصفتين او بثلاث فصاعداً ، فلا فساد في ذكر الصفات و تحقيق الكشف بها . فاعلموا ذلك ترشدوا .

فصل

فان قال قائل: هل يجوز كون الحدّ مشروطاً؟

قلنا: أبى ذلك المحصّلون و أحالوا تنجيز المحدود وتحقّقه مع كون الحدّ مشروطاً. واعترضوا بذلك على المعتزلة < قولهم في حدّ الجوهر > «هو المتحيّز في الوجود». فنقول[١٤١] لهم: < إن كان > «المتحيّز» مشروطاً بالوجود (٢٣٠پ) فيكون[١٤٢] كون الجوهر جوهراً مشروطاً به، فإنّ الحقيقة تساوق المحقّق ولا تفارقه. و كيف يقدّر ذلك فيهما و هما آئلان إلى مآلٍ واحدٍ، كما قدّمناه؟ فلو ثبت الحدّ على خلاف ثبوت المحدود، لأدّى ذلك إلى أن يباين الشيءُ نفسه. و هذا غاية الاستحالة ونهاية الجهالة. و ماقالت المعتزلة يجرّهم إلى ذلك، فإنّهم جعلوا التحيّز المشروط بالوجود حدّاً[١٤٣] للجوهر ثمّ لم يجعلوا كون الجوهر جوهراً مشروطاً. و بقريب من ذلك اعترض الائمّة على قولهم في حدّ «العالِم» حيث قالوا: «هو الذى يصحّ منه إحكام الفعل»؛ فقيل: تقدير الفعل يتخصّص بما لايزال وكون الربّ تعالى عالماً متحقّق في الأزل. وقد ذكر أبو هاشم في ذلك انفصالاً فقال: ليس الجوهر جوهراً بالتحيّز[١٤٤] في الوجود، و إنّما كان الجوهر جوهراً لأنّه كان على صفةٍ، لو قدّر معها الوجود، لابدّ من[١٤٥] التحيّز. و تلك الصفة التي تقتضي ذلك متحقّقة في العدم، غير مشروطة بالوجود، فلم يقع التحديد بمشروط و إنّما وقع التحديد بصفة أخرى. و الذى قاله محيل جدّاً. و لكن السبيل في الانفصال عنه واضح؛ و ذلك أنّه في دفع طلبة ركب أمراً أشنع منها. و ذلك أنّه حكم بأنّ التحيّز موجَبٌ عن صفةٍ للجوهر و الموجب مشروط بشرط، فقد أثبت الموجب دون الموجَب؛ و هذا نقض لأحكام العال و تجويز لاستئخار المعلول عن العلّة[١٤٦] وقد أوضحنا في كتاب العلل بُطلان ذلك بما فيه مقنع. و هو ما تفرّد به ابن الجبّائي حيث قدّر للتحيّز[١٤٧] صفة تقتضيه.

و كافّة المعتزلة على خلافه ، و هم بين طرفي نقيض . و من سلك منهم مسلك ابن الجبّائى لزمه إثبات موجب متقدّم على موجَبه مشروط إيجابه بشرط [مرموز][١٤٨] في المآل . و من سلك غير هذا المسلك ولم يقدّر صفة وراءَ التحيّز فقد صرّح بشرط الحدّ و تنجيز المحدود . و هذا نهاية الجهالة . و هو بمثابة أن يقول القائل : هذا المتحقّق يشترط في تحقّقه بشرط[١٤٩] سيكون. وهذا قول متهافت ، فانّه ، لواشترط بما سيكون ، لما كان ؛ و إذ كان ، فهو غير مرتبط بما سيكون .

فصل

فان قال قائل: إذا سأل السائل عن تحديد الشيء و ذكر في سؤاله اسماً فرداً يتناول المسؤول عنه ، فهل للمجيب أن يذكر اسماً فرداً في قصد التحديد ؟

قلنا : ما صار اليه معظم المحقّقين جواز ذلك . و يتأيّد بالمثال ، فاذا سئلنا عن حدّ « العلم » فقلنا : « هو المعرفة » ، كان الحدُّ صحيحاً . و إذا سئلنا عن حدّ « الحركة » فقلنا : « هي الانتقال » ، كان سديداً . و امتنع بعض من لم يحصّل عن ذلك ولم يجوّز تحديد الشيء باسم فرد . و تمسّك بأن قال : لوجاز تحديد «العلم» « بالمعرفة » ، جاز تحديد (٢٣١ ر) «المعرفة» «بالعلم» ، فيفضى ذلك إلى أن يكون كلّ واحد حدّاً و محدوداً . و هذا الذى ذكره هذا القائل تمويه لا محصول له ، فانّه لا يمتنع كون الحدّ محدوداً ؛ بل لا يجوز غيره . فالذى تشبّث < به > هذا القائل و اعتقده دليلاً فهو الحقّ عند المحصّلين . وأمّا استبعاده تحديد «المعرفة» « بالعلم » و « العلم » « بالمعرفة » ، فلا وجه له مع التزام شرط البيان و الإجابة إلى ما يحصل منه المرام و يزيل الابهام ؛ فانّ كان السائل أبدى إبهاماً في «العلم» و كانت « المعرفة » أقرب إلى إزالة إبهامه ، حدّ « العلم » « بالمعرفة » في حقّه . و إن استبهمت « المعرفة » على السائل حدّ[١٥٠] «بالعلم» . فانّ قيل : لواستبهما عليه قلنا : أقصى ما على الحادّ ، إذا سئل عن حدّ الشيء ، < أن > يأتى بعبارة أخرى

بعد بيّنة غير مبهمة وتنطوى على الحدّ المستجمع للشرائط المتقدّمة . وإن استقلّ السائل بفهمه فذاك . و إن أبدى استبهاماً لم يكن ذلك قادحاً في الحدّ ، إذ ليس في شرط الحدود ان يستوى في دركها الفطن والبليد . ولو أجيب السائل على[١٥١] عبارة ثالثة ، لم يؤمن عن طلبة برابعة .

فصل

قد ذكر أهل التحصيل في تضاعيف الكلام أن الحدود ينبغى أن تجنب من المجازات ولا يستعمل فيها إلاّ الحقائق . و هذا فيه نظر . و ذلك لأنّ المقصد من الحدود البيانُ ، فإذا حصل البيان بمجاز شائع غالب في الاستعمال بحيث لا يتردّد سامعه في درك معناه و مقتضاه ، فلا ينبغى ان يمتنع استعمال مثل ذلك ، إذ الحدود لا يقصد فيها العبارات لأنفسها و إنّما تطلب العبارات لمعانيها . فإذا استقلّت عبارة بأمارة المقصود من الحدود مع إفادة البيان و تعلى عن التردّد ، وجب الاجتزاء بها ولو استعمل الحادّ شارد اللغة و شاذّها الذى يندر ، كان حدّه مدخولاً ، و إن كان ما ذكره مقرّاً على وضع اللغة . و الذى منع الائمّة من استعماله الألفاظ المتردّدة بين جهات في الاحتمالات . و ليس الذى ذكرناه مخالفةً للائمّة ؛ بل هو شرحٌ لما قالوه و تبيينٌ لما أطلقوه . فهذه جمل مقنعة في الحدود و الحقائق ؛ و تفاصيلها تأتى مستقصاة على ترتيب الكتاب ، إن شاء الله عزوجل .

فصل

مشتمل على الاشارة إلى منازل الأدلّة ، عقليّها و سمعيّها .

اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أنّ الدلالة هى التى يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى العلم المكتسب . و هذا الحدّ يشتمل بجملة أجناس الأدلّة مع انقسامها .

و اختلف الأصوليّون في الدليل . و الذى ارتضاه القاضى أنّه الدلالة . وصار

كثير من ائمتنا إلى أنّ الدليل هو الدالّ ، و هو ناصب الدلالة . و لكلّ واحدٍ من القولين وجه و الكلام فيه لا يتشبّث بالحقائق .

و سبيلنا الآن أن نوضح (٢٣١ ب) أقسام الأدلّة العقليّة فنقول : من أقسام الأدلّة العقليّة اعتبار الغائب بالشاهد و الاستدلال على الغائب بالشاهد . وقد أجمع المحصّلون على أنّ من رام ذلك من غير وجهٍ في الجمع و الربط كان مُبطلاً ملتزماً لبُطلان ما ينصره من المذهب في أقرب رتبة و أدنى درجة . و أهل الدهر يكثر في كلامهم اعتبار الغائب بالشاهد من غير رعاية جامعة بينهما ؛ وقد تشبّث به المجسّمة و مثبتو الجهة . و المعتزلة على تحذّقهم و منعهم اعتبار الشاهد بالغائب من غير وجهٍ جامع قد[١٥٢] يتورّطون فيما ينكرونه في كثير من الأصول . و نحن نذكر لكلّ قوم مثالاً يوضح بُطلانه بأقرب أمر مع توقّي الإطناب .

فأمّا الملحدة ، فقد قالوا : لم نجد شاهداً زرعاً إلاّ من بذر ولا دجاجةً إلاّ عن بيضة ولا دورةً للفلك إلاّ و قبلها أخرى ، فيجب القضاء بذلك على ما لم نشاهد . و بقريب من ذلك تمسّك الثنويّة ، و هم مثبتو النور و الظلام ، حيث قالوا : وجدنا الأجسام منقسمةً إلى مظلمٍ ومنيرٍ ، فيجب الحكم بما شاهدنا . و نهج الطبائعيّون هذا المنهج حيث قالوا : وجدنا الأجسام لا تخلو عن الطبائع الأربعة . وسلك المجسّمة هذا المسلك عند إثباتهم الجهة فقالوا : لم نجد قائماً بنفسه إلاّ متحيّزاً مختصّاً بجهةٍ . ولا معتصم للجسمية إلاّ[١٥٣] و هو آئل إلى محض الرجوع إلى الشاهد .

و أمّا المعتزلة ، فقد حكموا محض اعتبار الشاهد في معظم أصولهم ؛ فقالوا : لا مرئيّ إلاّ في جهةٍ أو قائمٍ بذي جهةٍ . و لما طولبوا بإثبات ذلك ، لم يرجعوا إلاّ إلى محض الشاهد في هذيانهم الطويل و ترديدهم مطارح الأشعّة و مباعثها . و سلكوا هذا المسلك في أحكام الأفعال و معظم أبواب القدر ، و هذا مع اعترافهم بإبطال الرجوع إلى محض الشاهد . ولم يرجع أهل الحقّ إلى محض الشاهد أصلاً .

فأمّا من تمسّك بذلك من الإسلاميّين ، فأقصى ما علينا في مكالمتهم أن نستنطقهم

بامتناع الرجوع إلى محض الشاهد ، فإن اعترفوا بذلك أوضحنا لهم كون ما ذكروه من قبل ما انكروه . و إن تعسّف متعسّف و اقتحم على ارتكاب الرجوع إلى محض الشاهد لزمه من قوله الدهر و الالحاد ، فإنّا لم نشاهد بيضة إلاّ من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ، فلزم القضاء بذلك ، ولم نشاهد فاعلاً إلاصورة وطللاً مخلوقاً محدَثاً فيجبُ القضاء بجملة سمات الحدث على القديم تعالى عن قول الزائغين .

وإن كان الكلام مع الملحدة أوضحنا لهم إفضاء[١٥٤] ماقالوه إلى بُطلان مذاهبهم. و نقول للثنويّة : لم نشاهد نوراً وظلمة متباينين غير ممتزجين (٢٣٢ر) ولا شاهدنا[١٥٥] الامتزاج على زعمكم فيجبَ القضاء بذلك في الأزل . و نقول للطبائعيّين : لم نشاهد طبائع مفردة غير متركبة فيجب القضاء ببطلان العنصر . و نقول لمثبتي الهيولى : لم نشاهد الجسم البسيط العرى عن الأعراض فيجب القضاء ببطلان المصير اليه . و نقول لمثبتي الحوادث التى لا نهاية لها : لم نشاهد حوادث متناهية الآحاد وهى لا تتناهى . فما من صاحب مذهب يتمسّك بمحض الشاهد إلاّ جرّ قود كلامه إلى إبطال نصّ مذهبه . ثمّ سبيل التحقيق في ذلك أن نقول : إذا ادّعى المدّعى الحكم على الغائب بالشاهد بالطلبة بصحّة[١٥٦] فإنا نقول له : محصول قولك يرجع إلى أن الذى لم نشاهده يجب أن يكون كالذى شاهدناه ؛ فهذا تحكّم محض ؛ فلم يجب أن يكون الغائب عن الحسّ كالمحسوس ولم يتعيّن أن تحصر مشاهدة شاهد واحد جملة الموصوفات . و ذكر صورة الطلبة في معنى إيضاح الردّ . و ضرب الائمّة فيه المثال المشهور فقالوا : يجب على الذى تنشأ بالزنج أن يقضى على الآدميّين بصفات الزنوج و يجب على الذى لم يشاهد موتى[١٥٧] ولم يسمع به بأن وقع في جزيرة و هو غير مميّز ثمّ نشأ فيها فريداً ، فيجب أن يقضى بأن يموت قاطعاً بذلك . وهذه جهالات يغنى ذكر اليسير منها .

فان قال قائل : فاذا شرطتم < جامعاً > بين الشاهد و الغائب ، فاذكروه نعلمه .

قلنا : قال الأئمّة : الجمع بين الشاهد و الغائب بأربع طرق ، كلّ طريقة تستقلّ بنفسها : منها طريق العلل ، فاذا ثبت الحكم معلولاً شاهداً ، يجب القضاء بأنّ مماثل ذلك الحكم لا يثبت إلاّ معلّلاً [158] . فإن قيل : بم تنكرون على من يلزمكم في التعليل ما الزمتم الراجعين إلى محض الشاهد ؟ و قال : لم اوجب [159] القضاء على الغائب بالتعليل لما علّل الشاهد ؟ قلنا : ليس ذلك من قبيل ما ألزمناه ، فإنّا [160] أوضحنا في كتاب العلل أنّ الحكم ، إذا ثبت معلّلاً شاهداً أوقامت الدلالة على ثبوت علّة موجبة له ، فلا يتحقّق ثبوت العلّة إلاّ مع الاطّراد و الانعكاس ؛ ولا يتقرّر تأثير العلّة إلاّ مع القطع بأنّ الحكم لا يثبت دونها ، كما أنّها لاتثبت إلاّ مؤثّرة وقد سبق بسط القول فيه . فنفى [161] التعليل عن الحكم غائباً يتضمّن نفيه عن الحكم شاهداً . وقد تقرّر التعليل في الشاهد. فهذا وجه الخروج عن الطلبة. وقد أفسد المعتزلة هذه الطريقة في الجمع حيث علّلوا حكماً شاهداً و أثبتوا حكماً في حكم المماثلة للمعلل ولم يعللوه . ولا يغنيهم في الانفصال عن السؤال الاسترواح إلى الفصل بين الشاهد و الغائب بالوجوب (٢٣٢ ب) والجواز . وقد سبق وجه الردّ عليهم في ذلك . فهذه طريقة في الجمع .

و الطريقة الثانية الجمع بطريق الشرط ؛ فاذا ثبت كون حكم [162] مشروطاً شاهداً، لزم القضاء بكون مثل ذلك الحكم مشروطاً غائباً . و إنّما ذلك لأنّ الشرط يؤثّر في صحّة المشروط ؛ و تقوم الدلالة على امتناع المشروط دون الشرط . ولو أثبتنا مثل المشروط حكماً غير مشروط ، لم يكن هو بكونه غير مشروط أولى مما شاهدناه . فنفيُ الشرط غائباً يفضي إلى نفيه شاهداً. وقد أفسد المعتزلة هذه الطريقة أيضاً من وجهين : أحدهما أنّهم لم يطردوا العلّة فصلاً بين الجائز والواجب فلزمهم سلوك هذه الطريقة في الشرط لزوماً ، لامحيص لهم عنه . و الوجه الآخر أنّهم قالوا: لا يكون الحيّ منّا حيّاً إلاّ إذا اختصّ ببنية مخصوصة على ما سنذكر ذلك على عقيب أحكام العلوم، إن شاء الله عزّ وجلّ . ثمّ أثبتوا القديم حيّاً وقدّسوه عن الشبه

و إن راموا فصلاً ؛ و قالوا : إنّما المشروط شاهداً بالبنية كون الحى < حيّاً > بالحياة و القديم حىّ لنفسه . و الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : اجعلوا كونه متألّفاً لنفسه شرطا في كونه حيّاً لنفسه و اجعلوا كون المتألّف متألّفاً بتأليف شرطاً لكونه حيّاً بالحياة . و الوجه الآخر أن نقول : هلاّ قلتم ، لما كان عالماً لنفسه ، لا يكون ذلك مشروطاً بشرط ، كما أنّه ، لما كان حيّاً لنفسه ، لم يكن ذلك مشروطاً بشرط . و هذا ما لا جواب عنه .

والطريقة الثالثة في الجمع سبيل الحقائق : فمنها : ثُبِتَت أنّ حقيقة <العالم> شاهداً من قام به العلم < فـ > لزم[١٦٣] القضاءُ بذلك غائباً . و إنّما ذاك لأنّ الحدّ يجب اطّراده و انعكاسه ، كما يجب ذلك في العلل . وقد وضح أنّ وجوب الاطّراد و الانعكاس في العلل يلزم الطرد شاهداً وغائباً . وليس يستقيم ذلك على أصول المعتزلة مع تركيبهم الحقائق . و ذلك أنّهم ، إذا سُئلوا عن الوصف الذى لأجله يُرى الجوهر ، لم يذكروا إلاّ التحيّز وهذا غير منعكس في الألوان ؛ و الذى يذكرونه في الألوان لا ينعكس في الجوهر . ثم إذا لم يتعمّد منهم أن لا يطردوا العلل ، مع أنها مؤثّرة ، فذلك ألزمُ لهم في الحدود ، مع أنّها لا تؤثّر .

و الطريقة الرابعة في الجمع الدلالة : فكلّ ما دلّ على أمر شاهداً دلّ عليه غائباً، فاذا دلّ قبول الحوادث شاهداً على استحالة التعرّى منها وجب القضاء بذلك غائباً . و إنّما ذلك لأنّ الدلالة شرطها الاطّراد ، و إن لم يشترط فيها الانعكاس . و الدلالات العقليّة تدلّ لأنفسها وذواتها . ولو أثبتت (٢٣٣ ر) الدلالة غير متعلّقة بمدلولها غائباً ، لوجب خروج الدلالة عن كونها دلالةً شاهداً ، إذ انتقاضها غائباً يُبطل كونها دليلاً شاهداً . وقد أفسد المعتزلة هذه الطريقة أيضاً ، إذ المعوّل فيها على إيجاب طرد الدلالة . وهم قد نقضوا الدلالة في مواضع لا تحصى : منها أنّهم اتّفقوا على أنّ الإتقان والإحكام يدلّ على علم المتقن ، ثم جوّزوا صدور الفعل محكماً متقناً خلقاً[١٦٤] و اختراعاً غير دالّ على علمنا . و هذا نقض منهم صريح الدلالة .

فقد وضح فساد الجوامع عليهم و رجوعهم إلى محض الشاهد من غير تشبث يرتبط . و هذه جملة نفصلها < في > أبواب الكلام .

و الذى يجب الإحاطة به أنّ الأئمّة ، و إن ذكروا أربع طرق في الجوامع فمأخذ جميعها واحدٌ ، و هو أن يقال : كلّ حكم ثبت ارتباطه بشيء شاهداً ولو لم يرتبط به غائباً لأدّى إلى إبطال[165] ما علم شاهداً . فيجب عند ذلك الحكمُ على الغائب بما ثبت في الشاهد محافظةً على المعلوم شاهداً و محاذرة على[166] القدح فيه . و كلّ ما لو قُدّر نفيه غائباً لم يناف علماً شاهداً ولم يقتض نفيه ، فلا يجب فيه الحكم بالشاهد على الغائب . و هذا كما أنّا ، إذا نفينا كون القديم تعالى جسماً ، لم يقدح ذلك في علمنا بأنّ[167] الفاعل منا جسم ، إذ لم يكن الفاعل منا جسماً من حيث كان فاعلاً . فهذا هو السرّ[168] في اعتبار الغائب بالشاهد فاعلموه .

و ذكر الأستاذ أبو اسحق ـ رضي الله عنه ـ في الجامع طريقة سنردها على وجهها و نذكر ما فيها ؛ و ذلك أنّه قال : كلّ أمرين ثبت تلازمهما شاهداً وجب القضاءُ بتلازمهما غائباً . و طرد ذلك من غير اعتبار علّة و شرط و حقيقة و دلالة . ثمّ ألزم نفسه أسؤلة ورام الانفصال عنها . منها أنّه قال : كلّ موجودٍ حادثٌ و كلّ حادثٍ موجودٌ شاهداً ، فلزم القضاء بذلك غائباً . ثمّ التزم السؤال على شرطه و أجاب عنه ، فقال : الباقي موجود غيرُ حادث و إنما يتحقّق الحدوث في أول حال الوجود . فقد ثبت إذا في الشاهد موجودٌ لا يتحقّق فيه الحدوث و وضح أنّ الوجود و الحدوث غير متلازمين شاهداً . ومما ألزم نفسه أن قال : كلّ جوهرٍ قائمٌ بنفسه و كلّ قائم بنفسه شاهداً جوهر ، فلزم القضاء بذلك غائباً ؛ وقوده يجرّ إلى التنصّر . ثمّ أجاب عن ذلك بأنّ الجوهر شاهداً ليس بقائم بنفسه وقد ذكرنا اعتباره في معنى « القائم بالنفس » حيث قال : لاقائم بالنفس إلاّ الله تعالى و هذا الذى طرده و سرده مركب صعب لا يتوطن لغيره ، إذ لو قال قائل: كلّ جوهر مستغنٍ عن مكان و كل مستغن عن المكان جوهر في الشاهد فيلزم القضاءُ بذلك غائباً ، لم يجد عن السؤال

محيصاً . وقد أشار اليه الأستاذ ـ رضي الله عنه ـ ولم يرْدُدْ جواباً شافياً . و وجه التحصيل فيه أنّه إنّما يجب القضاء على الغائب عند تلازم الحكمين بأمر يرجع إلى العلّة أو الشرط او الحقيقة اوالدليل . والظنّ بالأستاذ أنه أراد هذا المراد . و ربّما يدلّ كلامه على ذلك فاعلمه . ولا يعتقد على الطرق الأربع مزيداً في الجمع بين الشاهد و الغائب . و هذا يبيّن القول في ضرب من ضروب الأدلّة العقليّة . و كلّ دلالة في أصول الحقائق فلاسبيل إلى حصرها بأبواب و أقسام و إنّما يحصرها كتابٌ حاوٍ و محيط بجميع أدلّة الكلام ، و لكنّا لا نألو جهداً في حصرها .

فمن أبواب الدلالة اقتضاء [١٦٩] الجواز في الأمر الثابت الدلالةَ على الافتقار إلى مقتضٍ . ويندرج تحت ذلك افتقار الفعل إلى الفاعل و الحكم الجائز إلى العلّة الموجبة . ثمّ حصر القول في ذلك أنّ كلّ جائز يبطل تعليله لم يدلّ إلاّ على فاعلٍ و إذا لم يبطل تعليله علّل .

و من أقسامها الإتقان الدالّ على العلم و التخصيص الدالّ على الإرادة و الحدوث الدالّ على القدرة . و من ضروبها انحصار الأقسام في شيء علماً و ذكراً، فإذا بطل جميعها في مقصد الدليل إلاّ واحداً منها و ثبت قطعاً أنّه لابدّ من ثبوت أحد الأقسام فيعلم قطعاً تعيّن ما لم يبطل .

وعدّ القاضي ـ رضي الله عنه ـ السبر و التقسيم من الأدلة . و نوقش فيما قال و قيل له : التقسيم إنما هو تقدير الأقسام و ذكرُ ما يمكن خطوره بالبال منها ، فكأنّه تعيين لموقع الدليل . وإنما الدليل مايقام في الأقسام المذكورة ، ولكن جرى اصطلاح المتكلّمين بتسمية الأدلّة المقامة في الأقسام « سبراً و تقسيماً » . و اعلموا أن « التقسيم و السبر » مطلق على وجهين ، و نحن الآن نصفهما : أحدهما أن يقول القائل : الجواهر لا تخلو من القدم و الحدوث ، فإذا بطل قدمها ثبت حدوثها . و الضرب الآخر من التقسيم والسبر هو الذى يتوصّل به إلى إثبات العلل وتصحيحها. و ذلك نحو أن يقول القائل : إذا ثبت كون العالم عالماً ، فلا يخلو إمّا أن يثبت [١٧٠]

ذلك لنفس العالم او لمعنىً او لفاعلٍ او لعدم شرطٍ او لبطلان معنى . فاذا قامت الدلالة على بُطلان سائر الأقسام إلاّ القسم المرتضى ، ثبتت العلّة .

و اعلموا أنّ التقسيم يتنوّع ، فمنه ما يستند إلى نفيٍ و اثباتٍ و منه ما لا يستند اليهما . فالمستند إليهما لا مزيد عليه [171] اضطراراً ولا تعظم فيه الطلبة . و ذلك نحو قول القائل : (٢٣٤ ر) إمّا أن يكون الشيءُ محدثاً و إمّا أن لايكون .

و من التقسيم ما لا يستند إلى ذلك ، و هو سبيل السبر الموصل إلى تعيين العلل و تصحيحها . فاذا قال القائل : < كون > العالِم عالماً لا يخلو إمّا أن يكون للعلم او لغيره من الأقسام التى أو مأنا اليها ؛ فلو قال قائل : لِمَ تنكرون على من يزعم أنكم اغفلتم قسماً ، وهو الصحيح دون ما ذكرتموه ، وذهلت نفوسكم عن العثور على الموجب ، فما يدريكم أنّكم ضبطتم الأقسام ولا يستقلّ التقسيم و السبر حتى يكون حاصراً ولا يثبت الانحصار إلاّ باضطرار و استدلال ؟ و التقسيم الذى لا يستند إلى النفى و الإثبات لا يعلم الانحصار فيه باضطرار ، فأوضحوا وجه الاستدلال . و عند ذلك قال المعتزلة : الدليل على انتفاء المسؤل عنه عدم الدليل على إثباته ، إذ لو ثبت لعُلم ضرورةً أو دليلاً . و هذا مستهجن من الكلام . وقد ردّد عبد الجبّار ذلك في المغنى أكثر من مائة مرّة . و هذا تناقض ، فانّه نفى الدليلَ وأثبته على أنّه يقال له : لِمَ جعلت عدم الدليل على الإثبات [172] دليلاً على النفى؟ [173] و بِمَ تنكر على من يقلب عليك مرامك و يجعل عدم الدليل على النفى دليلاً على الإثبات ؟ فليس أحد القائلين أسعد حالاً من الثانى . و هذا ما لاخفاء به .

فان قال قائل : فما الذى يخلّصكم من السؤال ؟

قلنا : قد سبق في العلل في ذلك قول مقنع . ومحصول كلّ قول يصلح للاعتماد في دفع السؤال يرجع إلى ثلثة أوجهٍ ، ذكر القاضى ـ رضى الله عنه ـ جميعها مفرّقاً في كتبه . أحد الوجوه أنّ التقسيم يرجع إلى ضبطٍ لا بدّ منه ، و هو أن يقال: إمّا أن يثبت الحكم لمعنى و إمّا أن لايثبت لمعنى ؛ و ذلك المقتضى لايخلو إمّا أن يكون

نفس العالم ، و ذلك واضح البطلان أيضاً على ما ذكر في موضعه ، و إمّا أن يكون المقتضى غير النفس و غير معنى قائم به ، و هذا لا يصح فيه القول إلاّ أن يكون ذلك الغير المقدّر فاعلاً ، إذ لا رتبة بين وقوع الشيء وجوباً و بين وقوعه اختياراً. و كلّ ما وجب عن موجب شُرط قيام الموجب به ، فالأدلة المتتابعة[١٧٤] في العلل. فلم يبق إلاّ الاختيار وقد أوضحنا < بطلان > [١٧٥] ثبوت الحكم بالفاعل من غير تقدير معنى ، فلم يبق إلاّ المصير إلى إثبات معنى قائم بالعالم موجب له كونه عالماً.

فإن نازع السائل في تسميته « عالماً » لم يضر نزاعه بعد ثبوت المعنى الموجب لكون العالم عالماً غير العلم ليثبت الحكم دون العلم و ليثبت العلم دون الحكم . و هذا معلوم (٢٣٤ ب) بطلانه . ولا يبقى للسائل مضطرب بعد ذلك إلاّ أن يقدّر العلم شرطاً في الذى قدّره موجباً . وقد سبق الكلام فيه بما يغنى عن إعادته .

و الطريقة الثالثة و هى التى ترادّت[١٧٦] المعتزلة ولم يحيطوا بحقيقتها علماً. و ذلك أنّا نقول: إذا ادّعى السائل صفة لم تُعلم اضطراراً ولا نظراً فسبيل تقديرها كسبيل تقدير أخرى . ثمّ ينضبط القول في مبالغها و يعلم قطعاً أنّه ليس بعضها أولى من سائرها و جميعها (أعنى الصفات التى قدّرها السائل) في الاستغناء عنها . و عدم الدليل عليها بمثابة واحدة قد عُلم قطعاً بُطلان التسلسل[١٧٧] في مبالغ لا تحصى منها. فبطل بمثل ذلك تقدير واحدة منها .

وقد يقول القاضي ـ رضى الله عنه ـ في بعض مجارى الكلام : العدم قد يكون دليلاً و يعدّ هذا الذى نحن فيه من ذلك . و ليس مراده أن نسلك مسلك المعتزلة . و هذه الطريقة ، و إن أمكن تقريرها فالسابقتان أمثل[١٧٨] منها ، إذ يبقى للسائل ضربٌ من المحال في الطريقة الاخيرة . و ذلك أنّه لو قال : ما يؤمنكم أنّكم ذهلتم عن صفة و عن دليل عليها و غفلتم عن تمييزها عمّا يجوز ؟ فلا ينفصل المقصد إلاّ بعد الاستظهار بالطريقتين السابقتين أو باحديهما .

ولو أردنا ضبط جميع المسالك في الأدلة العقليّة ، لطال علينا تتبّعها ؛ و لكن

الجامع لجميع الأدلّة العقليّة أن يقال : الدليل إمّا أن يكون نفياً أو إثباتاً ولا مزيد عليهما ضرورة وبديهة . ثمّ الإثبات قد يدلّ على إثبات [١٨٠] وقد يدلّ على انتفاء [١٨١] ؛ وكذلك النفى ‹ قد › [١٨٢] يدلّ على انتفاء مرّة و على إثبات أخرى . و إنّما يدلّ الدليل عقلاً ، نفياً كان أو إثباتاً ، على مدلوله ، إثباتاً كان أو نفياً ، من حيث تُعلم عقلاً استحالة تقدر الدليل من غير تحقّق المعلوم الذى هو مدلول الدليل على وجه اقتضاء الدليل . وهذا كدليل الحدث على المحدِث . و إذا دلّ إثباتٌ على نفيٍ عقلاً ، فالمعنى بذلك استحالة تقدير الثبوت فيما اقتضى الدليل نفيه . وهذا كدلالة استحالة التعرّى من الحوادث على انتفاء العدم [١٨٢] او كدلالة السّواد على انتفاء أضداده . و إذا تقرّر ذلك فيما يكون إثباتاً من الأدلّة ، فهو سبيله فيما يكون نفياً منها .

فصل

الأدلّة شرط صحّتها الاطّراد . و ليس من شرطها الانعكاس . و ظنّ بعض الأغبياء المنتمين إلى الفقهاء أنّ الأدلّة العقليّة يشترط انعكاسها . و هذا من أفحش الغلط . و إنما زلّ الصائر إلى ذلك من حيث اختلطت العلل العقليّة عنده بالأدلّة و أجراهما مجرىً واحداً ، كما قد يتجوّز بعض الفقهاء بتسمية الأقيسة المستنبطة في المجتهدات « عللاً » . و الذى يحقّق ذلك أنّ الحدث دلّ على المحدِث عقلاً ولم يدلّ على عدمه و الإتقان يدلّ على العلم ولا يدلّ انتفاؤه على عدم العلم . ولو تتبّع المتتبع جملة الأدلّة العقليّة لألفاها كذلك . و إنّما ذلك لأنّ الحدث من شرط دلالته على مدلوله تقدير (٢٣٥ ر) دليلٍ آخرَ متعلّقٍ بمدلولٍ آخر . ولو قلنا : إذا دلّ وجودٌ على وجودٍ دلّ عدمُه على عدمِه ، كنّا [١٨٣] قدّرنا العدم دليلاً . و ليس من شرط تقدير دليلٍ تقديرُ دليل آخر متعلّق بنقيض الأوّل . و الذى يحقّق [١٨٤] ذلك أنّه يجوز أن ‹ يدلّ › [١٨٥] على المدلول الواحد أدلّة

مختلفة وفاقاً ، و إذا قدّرنا انتفاء بعضها استقلّت بقية الأدلّة بالدلالة على المداول . فلو قدّرنا عدم الدليل الذى فرضنا عدمه والاّ على انتفاء المداول للزم انتفاؤه لعدم بعض الأدلّة و ثبوته لثبوت سائرها . و الذى يحقّق ذلك أنّ الدليل ليس يقتضى المدلول إيجاباً فيعدّ مؤثّراً في إثباته . ولا استبعاد في أن يثبت شيء من غير انتصاب دليل عليه . و ليس كذلك العلّة ، فإنّها توجب المعلول و تؤثّر ؛ ولو لم نقدّر[186] انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة ، لسقط تأثيرها في وجودها . وقد سبق بسط القول في ذلك و وضوح الفصل يغنى عن الإغراق فيه .

و المعتزلة ، مع اعترافهم بما قدّمناه و نسبتهم < . . . > مشترط الانعكاس في الأدلّة إلى الغباوة ، قد يستدلّون بما أنكروه ؛ و هذا كما قدّمناه من استدلالهم على منع تعليل الواجب بكون الجواز دليلاً على تعليل الجائز . قالوا : إذا دلّ الجواز على التعليل، وجب أن لا يعلّل الواجب . وهذا الذى ذكروه تمسّك بالعكس الصريح و هو مصدّر في جميع كتبهم .

فإن قال قائل : الدلالة هل يتصور انعكاسها ؟

قلنا : لا يتصوّر انعكاس دلالةٍ عقليّةٍ أصلاً ، فإنّ الانعكاس المتصوّر[187] في السؤال والطلب إنّما هو تقدير دليلٍ ومدلولٍ سوى الدليل و المدلول المتقدّمين[188] و انتصابُ دليل و مدلول مغايرين لدليل و مدلول لا يؤثّر في قضيّة الدليل ؛ بل كلّ دليل مستقلّ بنفسه و سبيل انتصاب الدليل في نقيضين كسبيل انتصاب الدليل في أمرين غير نقيضين ، وليس ذلك من انعكاس العلّة بسبيل ، فإنّا إذا حكمنا بانتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، فليس ذلك كتقديرنا عدم العلّة علّةً و انتفاء الحكم معلولاً فإنّا أوضحنا فيما سبق امتناع كون العدم علّةً او معلولاً . و ليس يمتنع كون العدم دليلاً و مدلولاً .

فإنْ قيل: لو تشبّث أحد الخصمين بدلالة يثبت مدلولها عند ثبوتها وينتفى عند انتفائها ، فعارضه الخصم الآخر بدلالة تطرّد في محلّ التنازع فلا ينتفى المدلول

بانتفاء الدليل ، فهل يترجح المنعكس على غير المنعكس ؟

قلنا : هذا سؤال الاغبياء ، فإنّ الترجيح و التلويح إنّما يبعثان في مواقع الاجتهاد ولا موقع لهما في القطعيّات ، إذ المطلب في المجتهدات التماس غلبات الظنون وقد تفضي[189] الترجيحات إليها على ما قررت الترجيحات في الأصول . وليس يتحقّق ذلك في الأدلّة القطعيّة ، فإنّ الأمرين اللذين أبديا على معرض الدليلين ، إذا اطّردا في محل النزاع ، فلا أثر لانتصاب عدم أحدهما دليلاً على انتفاء الحكم . (٢٣٥ ب) و سبيل المتجادلين فيما ذكرناه كسبيل رجلين ينصبان دليلين في محلّ النزاع وينفرد أحدهما بنصب دلالة أخرى في مسئلة أخرى غير مقصودة[190] بالنزاع.

فصل

ذكر المحصّلون أنّ الأدلّة العقليّة تدلّ لأنفسها ولا يتوقّف وجه دلالتها و تعلّقها بمدلولاتها على نصب ناصب و وضع واضع . و سبيلها في اقتضائها مدلولاتها سبيل الذوات في صفات أجناسها ؛ ولا يتقرر وجود < السواد > من غير اتصافه[191] بكونه سواداً .

و فيما يطلقه الأئمّة ضربٌ من التجوّز ، فإنّهم قالوا : ما دلّ عقلاً دلّ لنفسه . و ليس يستمرّ ذلك ، إذ قد يدلّ مالانفس له ، أعني العدم . وقد قال القاضي – رضي الله عنه – إذا قلنا : الحدوث دالّ على المحدَث ، فلسنا نقدّر كونه دالاً وصفاً زائداً و حالاً زائدة على الحدوث و إن قلنا بالأحوال . و ليس ذلك ككون السّواد سواداً و ما ضاهاه من صفات الأجناس ، فإنّها أحوال . و استدلّ على ذلك بوجهين : أحدهما أنه لما تصوّر أن ينتصب دليلاً مالاحال له ، و هو العدم ، وجب من ذلك نفيُ كون الوجود دليلاً حالاً ، إذ كلّ ما لو ثبت للوجود لكان حالاً ، فلا يثبت للعدم . و اعتبروا ذلك بساير أحوال الذوات من نحو كون السواد سواداً وكونه عرضاً < و كونه > لوناً ، إلى غير ذلك ، فإنّها ، لماكانت أحوالاً ، انتفت

عن العدم .

و الذى يحصل ذلك في العكس مما قلناه أنّه ، لما صحّ وصف العدم بكونه معلوماً ، لم يكن للموجود بكونه معلوماً حالٌ . وقد قدّر ذلك مع المذكور والمخبر عنه في كتاب العلل. قال- رضي الله عنه - « والذى يوضح ذلك أيضاً أنّه ليس للمدلول بكونه مدلولاً صفةٌ فكذلك القول في الدليل » . و هـذا الوجه فيه نظر إذ لا حال للمعلوم بكونه معلوماً و للعلم حال بكونه علماً بالمعلوم ، فالتعويل على ما سبق أولى و أحرى[١٩٢] فاعلموا ذلك .

فصل

اعلموا - وفقكم الله - أنّه إذا قامت الدلالة[١٩٣] على تعليل حكم من الأحكام وقضى بكونه معلّلاً فمهما يقدّر حكم مساوٍ للحكم الذى يثبت[١٩٤] تعليله في الوجه الذى اقتضى الحكم التعليل من أجله ، فيجب القضاء بتعليل الحكم غائباً ، و إن لم يقم عليه من الأدلة[١٩٥] ما قام على الحكم[١٩٦] شاهداً . و إيضاح ذلك بالمثال : أنّه إذا قام الدليـل على أنّ كون العالم منّا عالماً معلّل بالعلم و كان الدليـل المفضى إلى التعليل جواز ثبوت هذا الحكم و جواز انتفائه مع بطلان سائر وجوه الاقتضاء عدا العلّة[١٩٧] . فإذا تقرّر ذلك قلنا : إذا اتّصف البارىء - سبحانه - بكونه عالماً وجب صدور هذا الحكم عن الموجب طرداً للعلّة الثابتة شاهداً .

و انكرت المعتزلة ذلك و غلطت غلطة عظيمة مآلها ومسرحها اشتراط انعكاس الدليل . و ذلك أن قالوا : إذا كان الدالّ[١٩٨] على ثبوت العلّة للحكم شاهداً جواز الحكم وهذا الدليل ليس يتحقّق في كون البارىء - سبحانه - عالماً فإنّ[١٩٩] هذا الحكم (٢٣٦ ر) واجب له ؛ فلم يتقرّر في حكمه[٢٠٠] تعالى الدليل المتقرّر في حكمنا. و هذا الذى ذكروه من أصدق الأمارات على قلّة تحصيلهم في أحكام العلل و قضايا الدلالات .

وأوّل مايجب مفاتحتهم به أن يقال: ماالمانع من ثبوت التعليل شاهداً بدليل و ثبوته غائباً بدليل آخر[٢٠١] ، سيما وقد اعترفتم بتباين الحكمين ؟ فما المانع من ثبوتهما بدليلين لولا الغفلة و الذهول عن الحقائق[٢٠٢] ؟ ثمّ نقول : بَم تنكرون على من يزعم أن الدليل على ثبوت التعليل شاهداً ما ذكرتموه[٢٠٣] و الدليل عليه غائباً وجوب اطّراد العلّة < وانعكاسها > [٢٠٤] ، على ماقدّمنا[٢٠٥] في العلل ، و ثبت المدلول شاهداً بالجواز و ثبت المدلول غائباً بوجوب[٢٠٦] طرد العلل ؟ و هذا واضح في وجوب الأدلة من التمسّك بالجواز المنقسم اقتضاؤه ، فإنّه يقتضى الفاعل تارةً و العالم و المريد أخرى ، على حسب ما قسمنا الصفات الجائزة . و الذى يحقّق ذلك وبه يتمّ كشف الغطاء أن نقول : اتّفق المحصّلون على أنّ الدليل لا يشترط في صحّته الانعكاس و انّما يشترط ذلك في صحّة العلل[٢٠٧] . ولو كان الدليل الدالّ على ثبوت العلّة يساوقها[٢٠٨] ولا يفارقها ، لوجب القضاء بانعكاس الدليل ، كما وجب القضاء بذلك في العلّة . و هذا ما لا يرتضيه محصّل . ولكن سبيل التحقيق فيه أن يقال: إذا دلّ الدليل على ثبوت العلّة فثبت بمقتضى الدليل العلّة ؛ ثم يثبت من مقتضى العلّة وجوب الانعكاس . كذلك يدلّ الجواز على ثبوت العلّة في الأصل ؛ ثم يُعلم من قضيّة العلّة وجوب اطّرادها والمقصود بها . و هذا من الأسرار فافهموه .

و مما يوضح ما قلناه أمثلةٌ أوردها الأستاذ في الجامع : منها أن قال : إنّما يُعرف شاهداً كون الفاعل فاعلاً بالقدرة من غير واسطة بأن يقع الفعل في محلّ القدرة . فهذا سبيل الوصول إلى العلم بوقوع الفعل عن القدرة من غير توسّط يثبت . ثمّ لا يجب طرد ذلك غائباً حتّى يقال : فعل البارىء تعالى يقوم بذاته . ولكن قال المحصّلون : لا يبعد أن يثبت كون الواحد منا فاعلاً بوجه من الوجوه ويثبت كون الربّ تعالى فاعلاً بوجه آخر. و لذلك إنما نعلم كون الواحد منّا محرّكاً لغيره على القول بالتولّد ، إذا فعل في نفسه حركة تولّد الحركة في غيره ، أو اعتماداً يولّد الحركة ، على حسب اختلاف الجبائيّ وابنه . ثمّ يقضى بأنّ القديم سبحانه وتعالى

يحرّك الأجسام و يزعزعها ؛ ويستحيل فيه الوجه الذى لايثبت التحريك فينا إلاّ عند تحقيقه . و كذلك يجب الحكم بثبوت العلم شاهداً و غائباً و إن كان الطريق الموصل اليه في حقوقنا الجواز و القديم يتعالى عنه . والذى يوضح ذلك أنّ المتكلم على أصول المعتزلة فاعل الكلام ؛ ثمّ لا يستدلّ على اختصاص الكلام به إلاّ عند صدوره (٢٣٦ب) من مخارج حروفه أوتقطّعه علىأجزاء الهواء عند بعضالمعتزلة. ثمّ ثبت كون الربّ تعالى متكلما فاعلاً للكلام من غير الوجه الدالّ شاهداً . و الذى يقرّب الحقّ فيذلك أنّه[٢٠٦] قد تبيّن الحكم في الشاهد ضرورةً وحسّاًويثبت مثله غائباً دليلاً .

ثمّ امتناع الطريقين في الاثبات لايمنع من مساواة الغائب الشاهد ، فكذلك القول في طريق الأدلة . و ما قدّمناه من الأصول يغنى عن هذه الأمثلة ، و لكنّ الأمثلة تقرب الكلام إلى الافهام و يخرجه عن حيز الابهام . فهذه جمل في الأدلة العقليّة مغنية في مقصودنا .

و أمّا الأدلة السمعيّة ، فتصنّف و تبوّب في فنّ الأصول . ولو بسطنا الكلام في استقصاء أصناف الأدلة لاقتضى ذلك جمع كتاب على حياله . و كلّ ما ذكرناه في العلل و الحقائق و الأدلة مقدّمة واحدة من مقدّمات إثبات الصّفات . والذى نراه تقديم مقدّمة أخرى على الصفات ، و هو حقيقة العلوم و حقائقها و أضدادها وذكر وجوه الاختلاف فيها .

القول فى حقيقة العلم و مائيته وحده

اعلموا ـ تولى الله ارشادكم ـ أنّ أرباب التحقيق ظهر اختلافهم في ارتضاء عبارة مبيّنة عن حقيقة « العلم » وحدّه . و نحن الآن نذكر جماهير الأقوال سرداً ثمّ نوضح الصحيح منها ونبيّن بطلان ما عداه .

فالذى ارتضاه القاضى ـ رضي الله عنه ـ أنّ العلم معرفة المعلوم على ما هو به

و ربّما اختصر و اقتصر على قوله « العلم هو المعرفة » و ربّما قال : « معرفة المعلوم ».

و ذهب بعض الأصوليّين المنتمين إلينا إلى عبارات : منها أن قالوا : « هو إثبات المعلوم على ما هو به » ؛ و قال آخرون : « تبيّن المعلوم على ما هو به » وقال قائلون : « هو الثقة بأنّ المعلوم على ما هو به » . و ذكر شيخنا ـ رضي الله عنه ـ في حدّ « العلم » أنّه الذى يوجب كون من قام به عالماً و رُبّما قال : « هو الذى أوجب لما قام به اسم « العالم » » . و قال شيخنا ـ رضي الله عنه ـ أيضاً « العلم إدراك المعلوم على ما هو به » . و رغب هؤلاء عن ذكر « الشيء » في الحدّ ، فإنّهم ، لو ذكروا « الشيء » بدل « المعلوم » ، لخرج الحدّ من كونه حاصراً ، إذ لا يندرج تحته العلم بالمعدوم . ولا وجه لتقدير العدم شيئاً . و أطلق القفّال الشاشي « الشيء » في الحدّ و قال : « العلم إثبات الشيء على ما هو به » . و خرج معظم المحصّلين عليه و بيّنوا قصور حدّه عن الاشتمال على المحدود ، فإنّه ـ رضى الله عنه ـ لا يسلك مسلك المعتزلة في وصف المعدوم بكونه شيئاً . وانتصر الأستاذ أبو اسحق ـ رضى الله عنه ـ له ولم يبعد ذكر « الشيء » في الحدّ مع تحقيق الشمول (٢٣٧ ر) والاحتواء على المحدود . و له ـ رضى الله عنه ـ مذهب لا يحتمل الكلام بسطه ، و السبيل فيه ٢١٠ إيراده بفصل بعد تنجيز الكلام على الحدود .

وقال شيخى ابو القاسم ـ رضى الله عنه ـ « حقيقة « العلم » ما يُعلم به » . وقال الأستاذ أبو بكر ـ رضى الله عنه ـ « العلم ما صحّ لوجوده من الذى قام به إحكام الفعل و إتقانه » .

و قالت المعتزلة : العلم اعتقاد الشيء على ما هو به . هذا حدّ أوائلهم ، فلمّا وضح بطلانه بالأسؤلة التى سنذكرها ، زاد بعض المتأخّرين وصفاً في الحدّ فقال : « هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع السكون إلى المعتقد » . و الحدّ باطل مع هذه الزيادة بأوجه نذكرها ، إن شاء الله عز و جل . و زاد بعض المتحذّقين منهم وصفاً آخر و قال : « هو اعتقاد الشيء علي ما هو به إذا صدر عن دليل أو ضرورة » .

فهذه الحدود المأثورة عن من ينتمي إلى التحصيل . و إذا رددنا على الباطل منها و أوضحنا ثبوت الصحيح ، استدلّ الناظر بمـا نذكره على ما لم نورده من العبادات .

فأمّا من قال : العلم إثبات المعلوم على ما هو به ، ففي قوله دخلٌ إذ «الاثبات» لفظة مشتركة و ليست بمتمحضة في الإنباء عن مقصود « العلم » و الوجه المطلوب بالحدّ ، فقد يُطلَق « الإثبات » و المراد به الإيجاد إذ كلُّ موجودٍ ثابتٌ و كلّ موجَدٍ مثبَت ، وقد يُطلَق « الإثبات » و المراد < به > تسكين الشيء و إزالة حركته . ومنه يقال للخاسق المقرطس «أثبت السهم في الهدف» . و يقال للذي يهدي طائشاً و يسكن هائجاً « هو يثبته » . وقد يُطلق « الإثبات » تجوّزاً و توسّعاً و المراد به العلم . فقد وضح تردّد اللفظ . و ما رددناه من حيث كان مجازاً ، فإنّا ذكرنا في الحدود أنّ المجاز الشائع في الاستعمال قد يحلّ محلّ الحقيقة ، و إنّما رددنا « الإثبات » لتردّده بين معانٍ و عدم اختصاصه بمقصوده على وجه الشيوع في الإطلاق . و يقدح في الحدّ أيضاً أنّ العلم ، إذا كان إثباتاً ، كان العالم مثبتاً ويلزم من ذلك وجهان مستنكران : أحدهما أن يكون العالم بالله سبحانه مثبتاً له حتّى يحسن أن يقول القائل « أثبت الله » بمعنى « علمه » ؛ و هذا ، و إن كان قد يتجوّز به بعض الناس ، فلا وجه في إطلاقه . و يلزم منه كون الباريء سبحانه مثبتاً من حيث كان عالماً و هذا ممّا لم يرد فيه إذنٌ شرعيٌّ . فإن قيل : لم يرد فيه منع أيضاً قلنا : قد ذهب بعض الأصحاب إلى أنّ ما لا يرد فيه إذن ولا منع ممّا يتعلّق بالذات و الصفات فهو على المنع ، وهذا فيه نظرٌ . والصحيح طريقة القاضي - رضي الله عنه - و هو أنّه على الوقف ؛ والوقف فيما فيه الكلام يغاير الحكم بجواز [211] (٢٣٧ب) الإطلاق . و يقدح في الحدّ ، فإنّ من صحّة الحدّ جواز إطلاقه في جميع مقاصده على الطرد و العكس . و كلّ ما ذكرناه يضعّف هذا الحدّ و أوضحه ما ذكرناه أولاً .

و أمّا من قال « العلم تبيّن المعلوم » فهو مدخول أيضاً ، إذ « التبيّن » ٢١٢ ينبىء عن وضوح بعد إبهام وإنّما يقول القائل « تبيّن لى الأمر » إذا كان مستبهماً عليه مشكلاً لديه ثم تبيّنه . ومنه قول ٢١٣ القائل «تبيّنت أطلال البلد» إذا ظهرت و بدت و إن لم تكن ظاهرة . و أصل « البيان » و « التبيين » و « الاستبانة » القطع فانّ العرب تقول « أبان الرجل الشيء عن الشيء » إذا قطعه و فصله فـ « بان » إذا انقطع و انفصل . و كلّ ذلك ينبىء عن استحداث أمر و قصاراه يرجع إلى خروج العلم القديم عن الحدّ . ولو زعم زاعم أنّ « التبيين » يُطلق على العلم القديم فلا سبيل له إلى إنكار إنباء « التبيين » عن الحدث و مهما ظهر وجه اللبس و الاشتراك في العبارة المستعملة في الحدّ قطع ببطلانها إذ الحدود موضوعة لغاية الإيضاح والكشف.

و مما يبطل الحدّ به ما ذكرناه على الحدّ الأوّل ، فانّ العلم إذا كان تبيّناً كان العالم مبيّناً و يلزم منه تسمية القديم سبحانه « مبيّناً » . وهذا ما لا سبيل اليه أصلاً فانّ المحصّلين، و إن لم يطلقوا المنع إذا لم يرد المنع نصّاً فيما لا يوهم غلطاً فقد أطلقوا على المنع عند عدم الاذن في الموهم من الألفاظ ولا استرابة في كون « المتبيّن » موهماً استفادة العلم . ولم يرد فيه إذن في الإطلاق . فبطل بطلان الحد.

و بقريب مما ذكرناه يبطل قول من قال « هو الثقة بأنّ المعلوم على ماهو به» فانّ « الثقة » بعيدة عن معنى « العلم » ، و هى في غيره أظهر . و إذا منع تردّدُ اللفظ مع استواء الاحتمالين استعمالَهُ في الحدّ ، فلأن يمنع الاستعمالَ فيه الظهورُ في غير مقصود الحدّ أولى وأحرى . ثمّ يلزم تسمية كلّ عالم « واثقاً » وفيه الفساد الذى سبق .

و أما من قال « العلم هو إدراك المعلوم » ، فقول مدخول أيضاً . ولم يذكره شيخنا مرتضياً له؛ بل ذكره حاكياً . ووجه الدخل فيه أنّا إذا منعنا كون الادراكات من قبيل العلوم ، و هو الأصحّ ، فيلزم منه بُطلان الحدّ ، فانّ من أدرك شيئاً يتحقّق أن يقال « إنه أدرك معلوماً » ؛ ثمّ لا يكون إدراكه علماً . فهذا نقض صريح

للحدّ . وإن قلنا : الإدراك من العلوم ، فيقرب الحدّ من الصحّة . وقد يمتنع بعض الأئمّة عن تسمية علمنا بالله سبحانه « ادراكاً » له من حيث ينبيء « الدرك » و « الإدراك » عن الإحاطة و « الإحاطة » تنبيء عن النهاية في المحاط به ؛ وقد قال الله تعالى (لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً) [٢١٤] .

و أمّا من قال « العلم ما صحّ لوجوده (٢٣٨ ر) ممّن قام به الإتقان » ، فهو فاسد ظاهر البطلان . و ليس في هذه [. . .

. . .] [٢١٥] أصحابنا أوضح فساداً منه . و ذلك أنّ العالم بنفسه ثبت له العلم ولا يصحّ منه [ـه . . .] [٢١٦] . فليس من ضرورة كلّ علم أن يصحّح الإتقان والإحكام ولكن العلم بالإتقان يصحّح الإتقا ‹ ن › ؛ وقد قصر الحدّ عن المحدود. كيف وقد يكون معلوم العلم قديماً ؟ و من المستحيل ان يؤثّر علم بقديم في إتقان فعل محدث . و الذى يوضح بطلان الحدّ أيضاً أن نقول : الإتقان لايصحّ بمجرّد العلم و إنّما يصحّ له و لغيره ، إذ العالم العاجز لا يتقن ، فإن أراد الحادّ بما أطلقه من الصحّة ثبوتها بمجرّد العلم فقد أبطل فيما قاله . و إن أراد أنّه يؤثّر في الصحّة مع غيره فالقدرة تؤثّر في صحّة الإتقان مع العلم فيلزم كونها علماً . والحدّ أيضاً يضاهي بعض مضارب [٢١٧] المعتزلة ، فإنّهم إذا سئلوا عن حقيقة « العالم » قالوا : هو الذى يصحّ منه إتقان الفعل . و سنبطل ذلك إن شاء الله .

و امّا ما قال شيخنا ـ رضى الله عنه ـ حيث قال « العلم ما أوجب [٢١٨] كون من قام به عالماً » ، فنعم الحدّ لولا ضربٌ من الإبهام فيه ، فإنّ المقصد من « العلم » و خاصّ وصفه ليس يستبين بقول القائل « ما اوجب كون العالم عالماً » . والذى يقرب ماقلناه اطّراد هذه الطريقة في كلّ معنى ، إذ للقائل أن يقول : إذا سوغ هذا المنهج حدّ « القدرة » « ما أوجب كون القادر قادراً » . و لسنا نروم بما نذكره قدحاً ، ولكن إنّما نلتمس بياناً فوق بيان . و بمثل ذلك مخاطب من قال « العلم ما يُعلم به » ، فإنّه مشتمل على إبهام منحرف عن الوضوع و البيان .

و أمّا ما ارتضاه المعتزلة في حدّ « العلم » ، فمضمحلّ ظاهر البطلان . و من أهمّ ما يذكر في إبطاله أن يقال : قامت الأدلّة الواضحة على ثبوت العلم القديم لله تعالى مع استحالة كونه اعتقاداً ، فيثبت على الخصوم ذلك بأوضح البراهين . ثمّ فيه التوصّل إلى انخرام الحدّ وقصوره فهذا وجه . والوجه الآخر في الابطال أن نقول: لو كان حدّ « العلم » « اعتقاد الشيء على ما هو به » ، لكان المعتقد ثبوت الصانع عن تقليدٍ عالماً به . و لأجل هذا السؤال زاد المتأخّرون في الحدّ فقالوا « مع سكون النفس » . و هذا لا يعصمهم عمّا أريد بهم ، فإن الغر الغُمر المنافر للحجاج في التوحيد الراكن إلى محض التقليد يلفى مطمئنّ الجاش ساكن النفس في معتقده وربّما يقطع إليه أرباً [٢١٩] ولا ينكمع ولا يزيغ عن معتقده . ولمّا استيقن المتأخّرون المتحذّقون منهم لزوم السؤال زادوا ما ذكرنا من قولهم « إنْ وقع عن ضرورةٍ أو دليلٍ » ، و هو دفع ضربٍ واحدٍ من السؤال ؛ وقد جرّ إليهم وجوهٌ من الفساد (٢٣٨ ب) [. . .] [٢٢٠] . وقد بسطنا القول فيه وهو قادح فإنّ الواقع عن الضرورة لا يجامع الواقع [عن] [٢٢١] دليل في حقيقته . و هذا اذاً ليس بحدّ ، بل هو تفصيل .

وممّا يشتمل جميع عباراتهم بالابطال أوجه : منها أن نقول: تخصيصكم الحدّ « باعتقاد الشيء » مبنيّ على أصلكم في أنّ المعدوم شيءٌ وقد قدّمنا في صدر الكتاب وجوه الردّ عليكم في ذلك .

ثم نقول : علمُ العالم بأنّه لا شريك لله سبحانه و علمه باستحالة اجتماع المتضادّات ليس باعتقادٍ لشيءٍ . و هذه الضروب مع أنّها ليست باعتقاداتٍ متعلّقة بأشياء من العلوم و هي غير مندرجة تحت قضيّة الحدّ . والحدّ القاصر باطل باتّفاق.

فإن قال الجبّائي: هذه علوم لامعلوم لها فسنردّ عليه في أصله على أنّ ذلك لا يخلّصه ممّا أريد به ، فإنّه لم ينبغ منه تخصيص بعض العلوم بالحدّ ، و إنّما طولب بجمع جميع العلوم في الحدّ الواحد . وقد وضح بما قدّمناه من الالزام انخرام الحدّ . و ممّا يوضح فساد ما ارتضوه أنّهم صاروا بأجمعهم إلى أنّ الجهل من جنس

العلم و هما متماثلان . و اتّفقوا على أنّ المتماثلين هما المجتمعان في الأخصّ . و الاجتماع في الأخصّ يوجب الاجتماع في سائر الصفات . و هذه أصول لا ينازعون فيها . فإذا تمهدت عندنا نعدها إلى تحقيق الإلزام و قلنا : هذا الذى ذكرتموه في حدّ « العلم » صفة من صفات العلم أم ليست من صفاته ؟ فإن زعموا أنّه ليست من صفات العلم فقد حدّوا [٢٢٢] الشيء بما ليست بصفة من صفاته . و هذا خلاف وضع الحدود . ولو استقام حدّ مع أنّه لا يتعلّق بصفة من صفات المحدود ، اجاز التعرّض في حدّ « العلم » بصفة القدرة و في حدّ « القدرة » بصفة العلم . و هذا واضح البطلان إذ المقصود من الحدّ ذكر صفة يشترك فيها آحاد المحدود . و إن زعموا أنّ الذى ذكرناه [٢٢٣] صفة من صفات العلم قيل لهم : فيجب عليكم أن تبيّنوا مثلها لمثل العلم، و هو الجهل ، أو تبينوا مثل صفة الجهل للعلم جرياً على ما أجمعتم عليه من وجوب اشتراك المتماثلين في جملة الصفات الراجعة إلى الذات .

و من هذا الأصل توصّلوا عند أنفسهم إلى نفى الصفات التى نحن في مقدّمات إثباتها ؛ فقالوا : لو ثبتت صفة قديمة لشاركت القديم في القدم ، و هو أخصّ الأوصاف؛ ثمّ الاشتراك في الأخصّ يوجب الاشتراك في سائر الصفات فيلزم من ذلك اتّصاف الصفة بالإلهيّة على ما سنقرّره في شُبَه القوم إن شاء الله عزّ وجلّ . فإذا ثبت من قضيّة أصلهم (٢٣٩ ر) < . . . > على الجملة ، من ضروبه الاستناد إلى الوجود على الجملة . و ليس من ضرورة تقدير الوجود على الجملة استناده إلى عدم؛ فاعلموا ذلك . و أيضاً فإنّ الجهات التى يستند الوجود اليها متباينة لا يجمعها بعد الوجود جامع و الجهات المتباينة التى يستند العدم اليها تفصّلاً يجمعها الوجود تحقيقاً أو تقديراً . والذى قاله الاستاذ ان كان مجملاً . فهذه الطريقة نفصّله و نفسّره . وهذه جملٌ مقنعة في حدّ « العلم » و حقيقته .

فإن قيل : قد أبطلتم كلّ عبارة في تحديد « العلم » أو تشبّثتم بإبطالها إلّا عبارة القاضي حيث قال « العلم معرفة المعلوم على ما هو به » . فما الدليل على صحّة

ذلك و سلامته؟

قلنا: قد قدّمنا تفصيل القول في الحدّ الصحيح والفاسد. و هذا الذى ارتضاه القاضى ـ رضي الله عنه ـ مستجمع لسائر شرائط الصحّة، فإنّه مطّردٌ منعكسٌ متعلّق بمقصود المحدود و منبىءٌ عنه غير مركّب في المعنى و هو مذكور بعبارة لا تردّد فيها وهى مفيدة مع ما ذكرناه الكشف و البيان.

وقد تناقش أصحاب القاضى في قوله « معرفة المعلوم على ما هو به » فذكر بعضهم أنّه لو اقتصر على ذكر « المعرفة » لأغناه ذلك. و إنّما زاد عليها زيادة في الكشف والبيان. وقد صرّح القاضى بجواز الاقتصار على ذكر « المعرفة ». وذكر بعض المختصّين به، وهوالقاضى ابو جعفر السمنانى ـ رحمه الله ـ أنّه لابدّ من ذكر « المعلوم » لوجهين: أحدهما انّ الاقتصار على « المعرفة » لا يفيد المقصد في البيان والاجراء في التعرّض « للمعلوم » قطع إبهام المعتزلة، فإنّهم أثبتوا علماً لا معلوم له وذلك مستحيل عندنا. وقد تبيّن أنّ ذلك مفيد. وهذا الذى قاله مدخول، فإنّه ليس على الحادّ أن يتعرّض في حدّ « العلم » لأحكام العلم على تفاصيلها؛ و إنّما الذى عليه التعرّض لحدّ ما سئل عن حدّه و افتقارُ العلم إلى معلوم و استقلاله دونه من تفاصيل الأحكام. ولو وجب التعرّض لضرب واحدٍ من الأحكام في حدّ أصل « العلم »، لوجب التعرض لسائر الأحكام. و تكليف ذلك في الحدود شطط.

و أمّا الذى قاله من أنّ « المعرفة » لا تستقلّ بالافادة، فغير صحيح، فإنّها لولم تستقلّ بالافادة، لما استقلّت مع ذكر « المعلوم » أيضا. و إنما لاتستقلّ العبارة لتردّدها بين احتمالات أو لكونها شواذ اللغة و غريبها؛ و كلّ ذلك غير متحقّق في « المعرفة » على أنا، لوجعلنا ذكر«المعلوم» شرطاً، لكان ذلك قرباً من التركيب في الحدّ، و هو مستقبح. و هذا القدر كافٍ إذاً.

فان قيل: إذا (٢٣٩ ب) < كان > العلم معرفةً، لزم كون العالم عارفاً.

فإن قيل: لم يرد في ذلك إذنٌ شرعىّ فنقول: عدمُ المنع والاطباق على تفريع مطلق

هذا اللفظ يُسمع ، فإنّ الإطباق أحد أدلّة الشرع . و الذى يحصل ذلك أنّه لمّا ثبت عقلاً حقيقة «الوجود» لله تعالى و ورد في الشرع تسميته « قديماً » ، فلا امتناع من تسميته « موجوداً » «ذاتاً» «شيئاً» ، إذ لم يمنع من ذلك شرعٌ . و اتّفق العلماءُ على أنّه لايوبّخ مطلق ذلك . وسنعقد باباً في مأخذ أسماء الله تعالى ومايجوز إطلاقه فيها من العبادات و ما يمتنع .

القول فى تقسيم العلوم

قد قدّمنا ـ أرشدكم الله ـ الحدّ الجامع للعلوم مع اختلافها و تماثلها . و نحن الآن نذكر صدراً من تقسيم العلوم من غير استيعاب للأقسام . و كان هذا الباب ينطوى على تفصيل من وجه و جمع من وجه فنقول : العلوم تنقسم إلى قديم و حادث . فأمّا القديم ، فهو علم الله تعالى ؛ ولا يتّصف بكونه ضرورياً ولا بكونه نظرياً كسبياً ، تعالى الله في صفاته عن سمات الضرورات وصفة التكسّب و البحث بالنظر . و سنعقد في أحكام علم الله تعالى باباً عند فراغنا من أحكام علوم الخلق . و إنّما اقتضى الترتيب تأخيرهذا الباب لتتقدّم عليه سمات الحدث في علوم المخلوقين فنستبين حينئذٍ استحالة جميعها على علم الله تعالى .

فامّا العلم الحادث ، فينقسم عند المحصّلين إلى ضرورىّ و كسبىّ نظرىّ . و نحن الآن نذكر في كلّ واحد منها حقيقةً جامعةً و حدّاً شاملاً .

فأمّا العلم الضرورىّ ، فقد ذكر القاضي ـ رضي الله عنه ـ في حدّه في التمهيد و الهداية ، و غيرهما من المصنّفات ، أنّه « العلم الذى يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك منه سبيلاً » . وربّما قال بدل العبارة الاخيرة « لايجد إلى تشكيك نفسه سبيلاً » . و تحرّز عن علم القديم سبحانه و تعالى بقوله « لزم نفس المخلوق » . ولولم يذكرذلك ،لانتقض عليه الحدّ بعلم القديم ، فإنّ علمه واجب له ويستحيل خروجه عنه . وهذا الذى ذكره القاضي حدٌّ مشغب و عليه اسؤلة يكاد يتّجه بعضها.

و نحن نذكرها و نتقصى عنها جهدنا ، ثمّ نذكر الحدّ المرضى في ذلك .

فان قيل : ذكره «المخلوق» في الحدّ محيل ، فإنّ هذه الصفة إنّما تتحقّق حالة الحدوث و الباقى ، عند المحصّلين ، لا يوصف بكونه حادثاً مخلوقاً إلاّ على تجوّز ؛ بل السّبيل أن يقال هو مفتتح الوجود مبتدأ [224] الكون . و هذا سؤال .

و الجواب عنه سهل ، فإنّ إطلاق اسم « المخلوق » (٢٤٠ ر) على الباقى المفتتح الوجود غير ممتنع . و من خصّص هذا الإطلاق بالحالة الأولى فقد ضيّق واسعاً و حجر مُطلقاً ؛ و المسلمون قاطبةً لا يمتنعون من تسمية السّموات والأرضين و ما بينهما « مخلوقة » . ولو امتنع من ذلك ممتنع ، كان إلى التقريع و اللائمة أقرب من مُطلق ذلك . و هذا ما لا خفاء به . و إنّما خصّص بعض المتكلّمين هذا بالحالة الأولى اصطلاحاً منهم على معنى راموا ضبطه و إلاّ فالحقيقة و الإطلاق ما ذكرناه .

فان قيل : قول القاضى « العلم الضرورىّ هو الذى يلزم [225] المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك منه [226] سبيلاً » غيرُ سديد ، فانّه إن منع زوال العلم الضرورىّ كان محيلاً ، إذ لا امتناع في زوال العلم [227] الضرورىّ و ثبوت أضدادها . وان أحال ثبوت أضداد العلوم الضروريّة مع وجود العلم فلا اختصاص للعلوم الضروريّة بذلك؛ بل العلوم النظريّة تشارك [228] الضروريّة في أنّها لا تجامع أضدادها . وقد يثبت علمٌ ضرورىٌّ بمعلومٍ ثمّ يتشكّك مَن علم أوّلاً . و ذلك أنّ الذى حفظ سورةً من القرآن و أتقن حفظها حتى عِلم اضطراراً قد يطرأ [229] عليه تشكّك بعد تقدّم العلم الضرورىّ . و بالحرى أن يرغب عن الحدّ لهذا السّؤال . و لكن لو تكلّف المكلّف جواباً لقال : إنّما رام القاضى بما قال أنّ العالم لا يتمكّن من الإتيان بما يضادّ العلم الضرورىّ ، فإنّ العلم ، إذا كان ضروريّاً ، لم يكن أضداده مقدورةً للعالم ولم يكن العالم موصوفاً بالتمكّن منها . وليس كذلك العلم الكسبىّ ، فانّه كما يثبت مقدوراً ، فالعالم يتمكّن من أضداده . و هذا فيه نظرٌ و ذلك أنّا لا نحيل

أن يخلق الله تعالى للعبد قُدرةً متعلّقةً بتشكّك فيما سبق العلم به اضطراراً . و كذلك إذا علم العالم شيئاً اضطراراً فا ضرابه عنه وصرفه نفسه عن معلومه مقدور[٢٣٠] له عند معظم المحصّلين ، على ما سنذكر ذلك في أضداد العلوم .

وأقصى ما يمكن في الانفصال أن يصرف ما قاله القاضى إلى ما استمرّت العادة به في العلوم الضروريّة ، إذ قضية العادة ما ذكره في العلوم الضروريّة و الأ فلا اقتدار عندنا قبل وجود الضدّ عليه ، إذ الاستطاعة مع الفعل ، و إذا قدر الضدّ[٢٣١] لم يمتنع الاقتدار عليه . ولو قال قائل : ما أراد القاضى ـ رضى الله عنه ـ بما ذكره تحديداً ، و إنّما أراد بسطاً و كشفاً و بياناً ، لكان مقرباً ؛ و هو الأشبه و هو المستبين في كلام القاضى لمن تأمّله في مصنّفاته . وليس يتخصص هذا به بل قد < قال به > (٢٤٠ب) كافّة الائمّة المتقدّمين .

فان قال قائل : فما الذى يرتضونه في حدّ « العلم الضرورىّ » .

قلنا : الذى عندنا فيه أن السائل عن ذلك مطلقاً لا يستوجب جواباً ، فان « الضرورة » تنقسم في اللغة واصطلاح المحقّقين . فربّما تُطلَق و المراد بها الا لجاء و الا كراه ، إذ يقال للملجأ ، إلى الفعل المكره عليه بالتخويف و الهلاك و غيره « مضطر » . ولا يبعد في أن يقال « اضطرّ السلطان فلاناً إلى امر » إذا أكرهه على الاقدام عليه . وقد تُطلق « الضرورة » و المراد بها الحاجة الظاهرة و منه يسمّى ذو المخمصة و المجاعة « مضطراً » و أصل «الاضطرار» من « الضرورة » في وضع اللغة و «الاضطرار» «افتعال» منه ، ولكن التاء أبدلت طاءً لعلّة تقتضى ذلك في التصريف . وقد يُطلق « الاضطرار » على ما سلب فيه الاقتدار فيقال للذى يرتعش و يرتعد من غير اختيار هو « مضطرّ » في حركاته . و الذى يبتغى المحصّلون[٢٣٢] التعرّض لحدّه في هذا الباب القسمُ الأخير . و لذلك رأينا تفصيل السؤال على السائل إذا أطلق المسئلة عن « العلم الضرورىّ » حتى يفصح[٢٣٣] بهذا القسم . فاذا صرّح بذلك قيل له : «العلم الضرورىّ» في اصطلاح المتكلّمين هو «العلم الحادث غير[٢٣٤] مقدور للخلق»

و هذا مطّرد منعكس متناول للغرض المطلوب سليم على الامتحان عن القوادح .

و ما قدّمناه من الاسؤلة الموجّهة على ما ذكره القاضى لا يتوجّه على هذا الحدّ . وقد قال بعض الائمّة «كلّ علمٍ حدث غير مقدور للعالم به و قارنه ضربٌ من الضرر فهو الذى يُسمّى «ضروريّاً» و كلّ علم حدث غير مقدور ولم يقارنه < ضرب من الضرر > فلا يُسمّى «ضروريّاً» ، بل يسمى «بديهيّاً» . و هذا قريب من اللغة ، فانّا أوضحنا فيما قدّمنا رجوع «الاضطرار» في وضع اللغة إلى «الضرورة» . ولكن هذا القائل ابتداء ألزم موجبَ اللغة ثمّ لم يطرده ، فانّ قضيّة اللغة يتضمّن تسمية «العلم المكتسب» الذى تقارنه ضرورةٌ و إنّما رام هذاالقائل بنفسه أن يثبت ضرباًمن العلم خارجاً عن الضرورىّ [٢٣٥] والمكتسب ردّاً على المعتزلة حيث استبعدوا أن يثبت لله سبحانه علم ليس بضروريّ ولا كسبىّ . فأوضح هذاالقائل أنّ ذلك لا يمتنع في علوم الخلق ؛ فلا وجه لاستبعاده في علم الله تعالى . و قصارى الكلام في ذلك يرجع إلى تناقش في عبارة . و هذا تلخيص القول في العلم الضرورىّ .

و سبيلنا بعد ذلك أن نستقصى ما يتعلق بالعلوم الضروريّة ؛ ثمّ نتعطف على (٢٤١ ر) ذكر العلوم الكسبيّة . وقد يتداخل الفصول بين القسمين .

فصل

ما صار اليه أهل التحصيل أن علوم الخلق منقسمة : منها ما يقع مقدوراً للعبد مكتسباً له ومنها ما يقع ضروريّاً غير مقدور للعبد . وقد نقل أهل المقالات مذهبين متناقضين لما قدّمناه . فحكوا عن بعض الناس أن العلوم بجملتها لا تقع مقدورةً للعباد ولكن تقع ضروريّةً . ثمّ الذين سلكوا هذا المسلك افترقوا فرقاً : فمنهم من حكم به بأنّ [٢٣٦] العلوم تقع ضروريّة ولا يقتضيها نظرٌ ولا يتضمّنها فكرٌ في دليل ، و هؤلاء يحكمون بفساد النظر و انتفاء تأثيره و اقتضائه .

و صار صائرون إلى أنّ العلومَ ضرورية و لكنّها منقسمة : فمنها ما يحصل

ابتداءً من غير تقديم نظر ومنها ما يحصل مرتبطاً[٢٣٧] بنظر سابق، والنظر يقتضيه ويتضمّنه ولكن، إذا تمّ النظر على شرائط الصحّة، فيثبت العلم على أثره ضرورياً غير مقدور. و سبيل ارتباط العلم بالنظر عند هذا القائل كسبيل ارتباط علم الحيّ بألمه القائم به ولذّته وسائر ما يجده من صفات نفسه. وقد أسند الاستاذ أبو اسحق هذا القول إلى بعض أصحابنا ولم ينقله على هذا الوجه في شيء من كتبه الا عقّبه بالارتضاء و قرّبه من الصحّة ولم يردّ على قائله. و رُبّما يميل بعض طوائف الكرّاميّة إلى هذا المذهب.

و صار صائرون من أصحاب الضرورات إلى أن كلّ علم يتعلّق بمعرفة الله تعالى و معرفة[٢٣٨] صفاته و كلّ ما لا يتمّ العقد إلّا به فهو ضروريّ غير مكتسب و إنّما هو فضل الله يؤتيه من يشاء؛ ولا سبيل إلى اكتساب العلم بالله تعالى. و هذا القائل لا ينكر أن يكون بعض العلوم التى لا تتعلّق بسداد الاعتقاد مكتسباً، وإنّما يقول ذلك فيما قدّمناه. فهذا أحد المذهبين.

و صار صائرون إلى أنّ العلوم كلّها كسبيّة و ليس فيها علم ضروريّ. و يضاف ذلك إلى بعض أصحاب جهم.

و الذى نرتضيه التفصيل المقدّم و تقسيم العلوم إلى الضروريّ و الكسبيّ. و المعارف أعنى العلوم المتعلّقة بالعقائد كلّها كسبيّة نظريّة. وسبيلنا أن نبدأ بالردّ على أصحاب الضرورات. ثم نتعطّف على الآخرين.

فأمّا الذين قالوا: كلّ العلوم ضروريّة ولا يتضمّن النظر شيئاً منها، فكلّ ما قدّمناه في الردّ على منكرى النظر ردٌّ على هؤلاء. و أقرب شيء يخاطبون به أن يقال لهم: هل تعلمون أنّ العلوم ضروريّة؟ (٢٤١ب) فان أبدوا في ذلك ريباً[٢٣٩] لم يتحصّل لهم مذهب فيناظروا عليه. و إن ادّعوا في ذلك علماً سُئلوا عن علمهم بأنّ العلومَ ضروريّة وقيل لهم: أضروريٌّ هذا العلم أم كسبى؟ فان أثبتوه كسبيّاً فقد بطل ما أصلوهُ من الحكم بأنّ العلومَ كلّها ضروريّة. و إن ادّعوا أنّ علمهم

ضروري قوبلوا بمثل دعواهم فلا يجدون إلى الخروج عن المقابلة سبيلاً . و يقال لهؤلاء : قد علمتم اختلاف الناس في العقائد وأحطتم بتباين المذاهب ؛ فهل تحكمون بأنّ جملة الاعتقادات علومٌ ضروريةٌ أم تأبون كون جميعها علوماً ؟ فإن تجاهل منهم متجاهل و زعم أن كلّها علومٌ جرّه ذلك إلى جحد الضرورات ، فانّ المختلفين في العقائد تعلّق اختلافهم ، في معظم ما اختلفوا فيه ، بمذاهب متناقضة يستحيل تقدير ثبوت جميعها. فالعلم إنّما يتعلق بالمعلوم على ما هو به . ولو حكمنا بأنّ معتقد نفى الشيء عالم ، كمعتقد إثباته ، لزم من ذلك ثبوته و انتفاؤه . فقد جرّ مساق القول بادّعاء الضرورة إلى جحد الضرورة .

و إن زعموا أنّ بعض الاعتقادات ليس من قبيل العلوم فيقال لهم : فأوضحوا لنا العلوم منها. فإذا سردوا اعتقاداً لهم ، سردنا عليهم ضدّه و قلنا لهم : كيف وجه الكلام على من ادّعى الضرورة في أضداد ما أبديتموه من الاعتقاد ؟ فلا يرجعون إلاّ إلى دهش الحيرة . و نقول لهم أيضاً : نحن نعلم على اضطرار فصل العاقل بين علمه بنفسه و بصفاتها ، كآلامها و لذّاتها ، و بين علمه بالجزء الذى لا يتجزّأ و علمه بالانفصال عن سؤال النظّام في إحاطة الجواهر بالجوهر الفرد ، إلى غير ذلك من دقائق الكلام . فمن زعم أن جميع العلوم في حقّه بمثابة واحدة و أنه يضطرّ إلى مداركها على وجه واحد ، فلابدّ أن ينكر تفرقة ضروريّة . ولو ساغ سلوك هذا المسلك ، ساغ للجبريّة قولها بأنّ مشى الماشى يتنزل منزلة ما لو سحب جبراً قهراً و قسراً و يتنزل تحريكه يده منزلة اضطرابها إذا ضربها الفالج . و هذا عن المعقول خارج .

و أمّا الصائرون إلى القول بالنظر الحاكمون بأنّه يتضمّن علماً ولكن العلم الذى تضمّنه النظر يقع ضرورياً غير مكتسب ، فهذا أقرب من الأول ، فإن القائل به لا ينفى النظر ولا ينكر تضمّنه العلم . و ليس من ضرورة ما يتضمّنه النظر أن يكون مقدوراً مكتسباً ، إذ النظر إنّما يتضمّن العلم . فأمّا أن يتضمّن القدرة على

العلم ، فلا سبيل إلى ادّعاء ذلك .

و ليس للقائل أن يقول : النظر يتضمّن ضرباً من العلوم وهو المكتسب (٢٤٢ر) دون الضروريّ ، فإنّ العلم بالشيء ضروريّاً يجانس العلم به كسبيّاً وثبوت القدرة على أحد العلمين لا يتضمّن تخصيصه بصفة في نفسه يخالف [٢٤٠] بها العلم الضروريّ . فقد وضح إذاً أنّ هذا القائل لم يقدح في النظر بما قال . ولكن السبيل في مفاوضته أن يقال له : لِمَ زعمت أنّ العلم الواقع عن اقتضاء النظر و تضمّنه ضروريّ ؟ و بمَ تنكر على من يحكم بكونه مقدوراً ؟ و علمك بأنّ العلم الواقع بعقب النظر ضروريّ كسبيّ أم ضروريّ ؟ فإن ادّعى كونه ضروريّاً قيل له : الضروريّ عندك ينقسم إلى ما يتضمّنه نظر متقدّم عليه و إلى مالا يتضمّنه نظر فهل هذا العلم الذى تدّعيه في محلّ النزاع مما يتضمّنه نظر ؟ فان زعم أنّه مما لا يتضمّنه نظر كان مباهتاً ملتحقاً بالفئة الأولى في ادّعاء الضرورة في غير موضعها مع جحد سبيل النظر و إن زعم أنّ العلم في محلّ النزاع مما يتضمّنه نظر سئل عنه .

فإن قال : الدليل على ذلك أنّ الناظر ، إذا استتمّ نظره الصحيح و انتفت عنه الآفات ، فلابدّ من حصول العلم حقّ ، لوأراد أن يدفع العلم مع ذكره النظر الصحيح ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً .

قلنا : ليس ما قلتموه معتصماً [٢٤١] ، فإنّ من قضيّة أصلنا أنّ الشيء ، إذا وقع مقدوراً للعبد ، فلا يتحقّق منه دفع مقدوره بحال ، فإنّه ، لو حاول الفعل قبل أن تخلق له قدرة ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً . و إذا خلق الله تعالى له القدرة ، وقع مقدوره مع القدرة لامحالة فلا يجد سبيلاً إلى دفع القدرة ، فإنّها من فعل الله تعالى وليست من قبيل مقدوراته . ثمّ إذا وقعت القدرة ، فلا بدّ من مقارنة مقدورها إيّاها . و سبيل كلّ مقدور للعبد إذا حصل و تحقّق ، على مذهب أهل الحق ، أنّه لا يجد إلى دفعه سبيلاً . ثم نقول : إذا أشدّ الرجل في عدوه حصراً ، فلو أراد ضبط نفسه على وقت معيّن بحيث لا يحدث منه بعده حراك لا يجد إلى ذلك سبيلاً ولا بدّ أن

يتبلغ إلى ضبط نفسه قليلاً قليلاً . ثم لا يدل ذلك على أن حركاته في شدته واحصاره ليست مندرجة تحت اقتداره . وسنضرب في ذلك أمثالاً عند خوضنا في أحكام القدر إن شاء الله عزوجل .

ثم نقول: هذا الذى ادعيتموه لامحصول له ، فإن المستتم نظره على الصحة إذا فكر في علمه بالمنظور فيه و علمه بنفسه ، استبان له على القطع الفرقان بينهما. و منكر ذلك منتسب إلى جحد الضرورة . ولو كان حصول العلم على عقب النظر ضرورياً لنزل منزلة سائر العلوم الضرورية . والدليل عليه أن الصفات الضرورية إذا ميزها العاقل استوى في حقه صفة ضرورية على عقب سابق و أخرى ضرورية من غير تقدم (٢٤٢ ب) متقدم ، فإن الله تعالى لو خلق في العبد شبعاً ضرورياً، لكان إدراكه بمثابة إدراكه للشبع الحاصل في مستقر العادة على عقب الأكل . و كذلك سبيل العلم الذى لا يترتب على إدراك في كونه ضرورياً كسبيل العلم بالمدركات المترتب على تقدم الإدراكات ، إن العاقل لا يفرق بين العلمين عند وقوعها في كونهما ضروريين . فمن زعم أن المقدم طرق النظر الصحيحة في دقائق الأكوان و الإدراكات و العلل يقع له العلم على حسب ما يتفق عليه من العلوم الضرورية، فقد جحد الضرورة في ادعاء الضرورة .

و إن رام صاحب هذه المقالة مخلصاً و قال : انما يجد الفرق لارتباط علمه بنظره ، و نظره مقدور ، لا نزاع فيه . و الإضراب عنه إلى اختياره . و ليس كذلك سائر العلوم الضرورية ، فإنها تنقسم إلى علوم تحصل ابتداء والى علوم تستند إلى أسباب غير مقدورة .

قلنا : هذا لا يخلصكم ، فإنه ، مع إدامة ذكر النظر و استصحابه و عدم الإضراب عنه ، يقطع بالفصل بين علمه في الجزء و الكون و دقائق الكلام و بين علمه بنفسه و أن الاثنين أكثر من الواحد إلى غير ذلك .

و للخصم سؤال محيل جداً بأنه قال : العلم ، وإن كان مقدوراً ، فهو من جنسه

إذا كان ضرورياً ، فلا معنى لادّعاء فرق بين صفتي العلمين ، فإن المتماثلين يستحيل اختلافها في صفة النفس ؛ فلا معنى لصرف التفرقة التي ذكرتموها إلى العلمين فلم يبق إلاّ صرفها إلى تقدير القدرة في إحدى الحالتين و تقدير انتفائها في الحالة الأخرى. فإذا كان كذلك ، فبمَ تنكرون على من يصرف القدرة إلى السبيل المتضمّن للعلم ابتداءً و دواماً دون العلم ؟

قلنا : هذا غير سديد ، فإنّ العالم يجد من نفسه تفرقة تتعلق بالعلم دون النظر ، إذ العلم بالمنظور فيه لا يحصل إلاّ بعد تقضّي النظر . و ليس يفرق العاقل بين قدرته على نظره و بين عدم قدرته على علمه ؛ و إنما يجد ذلك متعلقاً بالعلمين. وقد وضح امتناع صرف الفرق إلى صفتي العلمين، إذا كانا متماثلين و يقدّر أحدهما ضرورياً و الثاني كسبياً . فلم يبق بعد ذلك إلاّ صرف التفرقة إلى تعلق القدرة بدقيق العلم . و هذا واضح لمن تدبره . و هو على الجملة محيل .

و تمسّك المحقّقون بانعقاد الاجماع على أن العبد مأمور بمعرفة الله سبحانه مثابٌ عليها . و إنّما يؤمر المكلّف بما يدخل تحت مقدوره و كذلك إنّما يثاب على ما هو من فعله . فمن أنكر كون العلم مقدوراً للعبد فيلزم خرق هذا الاجماع لا محالة .

و أمّا الذين صاروا إلى أنّ العلوم المتعلّقة بالعقائد ضروريةٌ و أثبتوا علوماً كسبيّة لا تتعلق بالعقائد ، فهذا تحكّم لا محصول له . (٢٤٣ ر) ولا يَسلم صاحبه من قلب هذا المذهب عليه ؛ و لعلّ قلبه أقرب ، فإنّ المتعلّقة بالعقائد يثبت الأمر بها و الوعد بالثواب عليها فهي بأنّ تكون مقدورة أحرى . و هؤلاء تشبّثوا بنفي الحجاج و زعموا أنّ العقائد خارجة عن المقدورات لا يوصل اليها النظر ولا تؤدّي إليها العبر[٢٤٢] . و هذا جحد للنظر و تشبّث بالتقليد . وقد سبق الردّ على المقلّدين بما فيه مقنع .

ثم نقول للقائلين بالضروريّات المنكرين للنظر : لو كانت العلوم ضروريّة ، لاستوى في دركها أربابُ الألباب كسائر العلوم الضروريّة ، مثل العلوم بالمدركات

و غيرها من البداية و الضروريّات . و لما ساغ الاختلاف فيها < . . . > كما لا يجوز في مستقرّ العادة أن يختلف العقلاء في العلوم بالمحسوسات .

فإن قيل : أليس صار أهل السّفسطة إلى جحد الحقائق و إنكار الضرورات؟

قلنا : هذا مذهب جرى الرسم بنقله ولم تُعهد عليه فئة تقوم الحجّة بمثل عددهم . و نحن لا ننكر ان فسد حد واحد و اثنان فصاعداً مع الانحطاط عن رتبة عدد التواتر فينبدروا إلى التواضع على إنكار الضرورة . و إنما الذى يمنعه في مستقرّ العادة أن يخالف الضرورة عدد كثير و جمّ غفير . و سنعقد في ذلك فصلاً . فلمّا عظم الاختلاف في العقائد وأربت صور التنازع على صور الوفاق وتصوّر في العقائد الإضراب عن مذهب والتشبّث بنقيضه[٢٤٣] و ما ذاك إلاّ لأنّه لا تجرى العلوم في العقائد مجرى العلوم الضروريّة . و هذا يتّجه على القائلين بأنّ العلوم ضروريّة . ولمن أثبت النظر و زعم أنّه تضمّن العلم الضرورىّ مخاصٌ من هذه الطرق التى ذكرناها آخراً . و له أن يقول : إنّما اختلف العقلاء في العلوم التى يتضمّنها النظر لأنّ النظر ممّا يدخل تحت المقدور و العلم الواقع بعده ، و إن كان ضروريّاً ، فهو مرتبط بأمر مقدور فلذلك ساغ الاختلاف في هذا القبيل من العلوم الضروريّة دون العلوم التى لا يتقدّمها نظر مقدور . أمثلُ هذه الطرق الجمع بين إثبات النظر وبين الحكم بأن العلوم التى تتضمّنها ضروريّة ، على أنا ذكرنا وجه الردّ على هؤلاء أيضاً .

فأمّا وجه الردّ على من زعم أن العلوم الحادثة كلّها كسبيّة ، فهو أن نقول: العالم بنفسه لا يجد لنفسه اختياراً في علمه بنفسه ، كما لا يجد المرتعد اختياراً في رعدته . ولو ساغ ادّعاء الاقتدار في أحد الوجهين ، ساغ ادّعاؤه في الوجه الثانى . ثمّ نقول : قد قال أهل التحصيل : لا يصحّ ابتداء الاستدلال إلاّ ممّن كمل عقله . و العقل (٢٤٣ ب) ضربٌ من العلوم و إن كان ضروريّاً . فقد ثبت علم ضرورىّ و إن كان كسبيّاً . فكلّ كسبىّ عند هذا القائل يُستدلّ عليه فيلزمه أن يُثبت استدلالاً قبل العقل يجتلب به العقل. وممّا يُوضح فساد هذا المذهب أنّ الاستدلالات

لولم تستند إلى الضرورات ، لتسلسلت و لما استقر لمستدل علم ، فإن من استدل في أمر فنوقش فيه أسند استدلاله إلى علم ضروري . فلو ساغ طلب الدليل فيه ، لساغ طلب الدليل في كل رتبة تقدر . و هذا يفضي إلى توالى الطلبات و تسلسل الاستدلالات . و سبيل من يفاوض هؤلاء أن يقول : و ما الدليل على أنك تعلم ما ترى [٢٤٤] ؟ فلا يجد إلى ذكر شيء سبيلاً . فإن قال في روم الاستدلال على ذلك : الدليل عليه أن أحاذر الشيء إذا رأيته اوأقبل عليه ، قلنا : ما الدليل على محاذرتك و على إقبالك ؟ فلا يجد من ذلك مخرجاً .

فإذا بطل المذهبان ، لم يبق بعدهما الا تقسيم العلوم إلى الضروري والكسبي.

فصل

اعلموا - وفقكم الله - أن كافة أهل الحق مجمعون على أن جملة العلوم الكسبية يجوز ان يثبتها [٢٤٥] الله تعالى ضرورية ولا يخلق للعباد القدرة عليها . وقد وافق المعتزلة في ذلك جوازاً في حكم المقدور . و إنما يمنعون وقوع تعقد العلوم ضرورة لأصولهم في التحسين و التقبيح لا لخروج ذلك عن قبيل مقدورات الإله . و ذلك أنهم قالوا : لم [٢٤٦] يجب على الله سبحانه وجوب حكمة أن يقدر عباده على معرفته و العلم به و صفاته ولو اضطرهم إلى العلوم ، لكان ذلك قبيحاً .

وأما أهل الحق ، فكما حكموا بان الله تعالى موصوف بالاقتدار على الاضطرار إلى جميع أجناس العلوم قالوا : يحسن من الله تعالى إيقاع جميعها ضرورية ، رداً على القدرية حيث تحكمت على ربها .

فإن قال قائل: هذا قولكم في العلوم الكسبية ، فما قولكم في العلوم الضرورية؟ أيجوز [٢٤٧] وقوعها كسبية ام لا ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون إلى تجويز وقوع العلوم الضرورية كسباً من غير فصل و صار صائرون إلى منع ذلك في العلوم الضرورية .

و فصل فاصلون فقالوا : كلّ علم ضرورى هو من كمال العقل فلا يجوز تقديره كسبياً ؛ و كلّ علم ضرورة ليس من شرط كمال العقل يجوز تقديره كسبياً . و هذه الطريقة أمثل الطرق وهي التى ارتضاها القاضي في الهداية . وقد اختار في النقض الكبير تجويز[٢٤٨] وقوع جميع العلوم الضروريّة نظرياً .

و نحن الآن (٢٤٣ ر) نذكر ما يعتصم به كلّ فريق و نقدح فيه و نؤثر الصحيح من الأقاويل . و هذا بعد تقديم الدليل على أنّ الربّ تعالى موصوف بالاقتدار على اضطرار العباد إلى جميع العلوم .

و الدليل على ذلك من قضيّة مذهب أهل الحقّ أنّ القدرة الحادثة لا تؤثّر في إيجاد المقدور و اختراعه ؛ و إنّما لها التعلّق في المقدور فحسب مع انتفاء التأثير. و سبيلها في أصل التعلّق و انتفاء التأثير كسبيل العلم المتعلّق بمعلومه . فإذا ثبت ذلك و أنّ الله تعالى خالق العلم المكتسب و القدرة عليه ، فلا امتناع في خلق المقدور من غير خلق القدرة ، كما لا امتناع في خلق معلوم العبد مع سلبه العلم به . و هذا لا يستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم القدرة المحدثة مؤثّرة في الاختراع .

و مما تمسّك به أئمّتنا أن قالوا : كلّ ما نقدر[٢٤٩] عليه فالربّ موصوف بالتفرّد بالاقتدار عليه ، إذ لولم نسلك هذه الطريقة ، لأفضى إلى الحكم بتناهى المقدورات . و هذا غير سديد على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى أنّ الله تعالى لا يقدر على ما يقدر عليه العبد . و هذا حكم بتناهى المقدورات . وقد أثبتوا أجناساً حكموا بأنّه لا يقدر عليها إلاّ المخلوق ، منها النظر و الجهل و غيرهما مما نقدر في القدر إن شاء الله عزّ وجل .

فإنْ قيل : هذا دليلكم على هذا الضرب[٢٥٠] ، فما دليلكم على أن الضرورى يجوز أن يثبته الله تعالى كسباً للعبد نظرياً و يثبت القدرة عليه ؟

قلنا : قد قدّمنا الاختلاف في ذلك ؛ فأمّا الذين جوّزوا ذلك في جميع العلوم الضروريّة ، فاحتجّوا على ما قالوه بأنّ العلم من قبيل مقدورات البشر و اختلاف

العلوم لايؤثر في إخراجها عن تصوّر القُدرة[٢٥١] عليها، كما ان الحركات، لماكانت من مقدورات البشر، تصوّر إثبات القدرة الحادثة على كلّ جنس من أجناسها، حتّى اتّفق المحصّلون على أن الله تعالى، لو أقدر عبده على حركات يتصعّد بها في جوّ السماء، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل مع بعد ذلك في العادات؛ فيجب طرد القول في جملة العلوم الضروريّة بمثل ما ذكرناه.

ومن قال بامتناع وقوع الضروريّات مقدورة[٢٥٢] للبشر استدلّ على ذلك بأن قال: الألوان والطعوم والآلام واللذّات، لما ان كانت تقع ضرورية لايجوز تقدير وقوعها كسباً واختياراً فكذلك < وجدان > المرء بنفسه؛ (٢٤٣ ب) ولو جاز تقدير الاختيار والاقتدار في العلوم الضروريّة، لوجب تجويز ذلك في الألوان والطعوم ونحوها.

وأمّا من قال بالتفصيل، وهو الصحيح، فدليله أنّ الذى يكمل به العقل من العلوم الضروريّة، لو قُدّر نظريّاً، لأفضى ذلك إلى استحالة بيّنة، وذلك لأنّ الاستدلال إنّما يصحّ افتتاحه ممن اتّصف بالعقل ولو قدّرنا العقل مستدلاً عليه منظوراً فيه، للزم تصوير الاستدلال ممن لم يكمل عقله. وهذا معلومٌ بُطلانه. ولو ساغ ذلك، لوجب الحكم بصحّة الاستدلال من المجنون والطفل والبهيمة[٢٥٣] وهذا معلوم بطلانه على الضرورة، فإنّا، لوجوّزنا ذلك، لم نأمن أن تكون البهائم في مراعيها ناظرة في دقائق العلوم مستدلّة على الجزء والكون، وذلك محال. فبطل بذلك كون هذا الضرب مدلولاً.

وقد قيل للقاضى ـ وهو ينصر المذهب السابق، وهو تجويز كون جميع العلوم مدلولةً منظوراً فيها ـ « كيف يتحقّق الاستدلال من غير إسناد إلى ضرورة؟» فاعترف بهذا الأصل، ثمّ قال مجيباً: « لو جعل الله تعالى العلوم التى هى العقل مدلولة، لأثبت علوماً ضروريّةً هو العالم بأجناسها ليسند النظر في العلوم التى هى العقل إليها». وهذا مدخول. وذلك لأنّه يفضى إلى الحكم بكمال العقل بعلوم

ضرورية غير العلوم التى هى العقل الآن ؛ و هذا يجرّ إلى التحكّم و الاقتحام. و أوّل مايلزم عليه تقدير عاقل لا يعلم استحالة اجتماع المتضادّات ولا يعلم أنّ المعلوم لا يخلو عن نفى و إثبات و كلّ ذلك محال.

ثمّ ما ذكره ليس يخلص من الإلزام ، فإنّه لابدّ من تقدير علوم لا يقع عن نظر و استدلال. وقال المعترض عليه لما ذكر القاضى ذلك ، و كان مبيناً موقراً لا يراجع إذا لم يردّ كلاماً من السائل « فانكففت ». ثمّ رأيت بعض مصنّفاته و فيه جوابه هذا وانفصل عنه بما ذكرناه ، وهوالوجه. فقد ثبت امتناع ادّعاء النظر و الاستدلال تجويزاً في جميع العلوم عموماً و وضح. و وجب استثناءُ العقل عنها.

فأمّا ما عدا العقل من العلوم الضرورية ، فيجوز تقديرها نظريّة ، إذ ليس في تقدير ذلك منها استحالة وأجناس مقدورات الربّ تعالى لاتتناهى. فإذا لم يمتنع ذلك في سائرها ما خلا العقل ، لمّا أقمنا من الدلالة القاطعة على استحالة ذلك في العقل ، فلزم القطع (٢٤٥ ر) باستحالة ما دلّت الدلالة على استحالته و وجب تقدير ما لم تثبت فيه الاستحالة على قضيّة الجواز. و الذى ذكرناه من التفصيل يوضح الردّ على من جوّز النظر والاستدلال في جميع العلوم الضرورية. وقد اشتمل كلامنا على ما يوضح الانفصال عن ما ذكره صاحب هذه المقالة استدلالاً.

و أمّا ما ذكره القائل الآخر من اعتبار العلوم الضرورية في خروجها عن قبيل مقدورات البشر بالألوان و نحوهـا ، فهو باطل من أوجه : منها أنّه اجترأ بالدعوى و ليس للجامع بين المتنازع فيه و المتّفق عليه أن يكتفى بإطلاق الاعتبار من غير ذكر ربط و جمع. فالمعتبر إذاً مُطالب بأنْ يوضح أنّ العلوم الضرورية في امتناع الاقتدار عليها بمثابة الألوان ولا يجد إلى الخروج عن الطلبة سبيلاً. ثمّ نقول : قد ثبت بما قدّمناه أن من العلوم ما هو مقدور للبشر مستدلّ عليه وحقيقة « العلم » < تجمع > جميع[٢٥٤] العلوم و ان اختلفت ، كما أنّ حقيقة « الحركة» تجمع ضروب الحركة و إن اختلفت ؛ فيلزم الحكم بتجويز الاقتدار عموماً ، إذا

لم تقم الدلالة دالّةً على الاستحالة .

و اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أنّ للطلبة محالاً في هذا الفصل ، إذ لوقال قائل : إنا جوّزتم أن يكون العلم بالمدرك المحسوس نظريّاً استدلاليّاً ، فكيف سبيل الاستدلال ؟ والدليل لايخلو إمّا أن يكون عدماً و إمّا أن يكون وجوداً ؛ والوجود ينقسم إلى الحادث و القديم ؛ و الحادث ينقسم إلى الجوهر و العرض و أجناس الحوادث مضبوطة وليس في شيء من أجناسها ما يتضمّن العلم بالمرئيّ لنفسه وذاته؛ ولو جاز تقدير دلالةٍ عقليّةٍ تدلّ على تصديق مدّعى النبوّة ، وقد أجمع أهل الحقّ على أنّه لا يجوز أن يدلّ على صدق مدّعى النبوّة شيءٌ إلاّ المعجزة ولا يجوز أن يدُلّ إلاّ من وجهٍ واحدٍ على ما سيأتى في المعجزات ، إن شاء الله عز وجل .

وهذا السّؤال متّجه عندى ولاوجه للخروج عنه إلاّ أن نقول: أطلق الائمّة تجويز كون العلوم نظريّة على ما قدّمناه من التفصيل ولم يقدروا كلامهم بكونها مداولةً بأدلّة العقل . و اسم « الدلالة » تنطلق على الدليل العقلىّ و على الدليل السمعىّ والتواضعىّ ولعلّهم قدّروا الأدلّة السمعيّة اوالتواضعيّة المشابهة للمعجزات لا وجه غير ذلك .

ولو قال قائل بما صار اليه الأستاذ أبو اسحق ـ رضي الله عنه ـ في بعض مذاهبه لماكان مبعداً . و ذلك أنه قال « يجوز أن[255] (٢٤٥پ) تثبت العلوم مقدورةً مكتسبةً للعباد ، و إن لم تكن مداولة منظورة فيها » . فعلى هذه الطريقة لايبعد تقدير أمثال العلوم الضروريّة في وقتنا مقدورة[256] غير مداولة. ولم يُبعد الأستاذ أن يثبت العلوم التى هى نظريّة في وقتنا مقدورةً من غير تقدُّم نظر . و هذا متّجه عندى لايتّضح في إبطاله وجه ، غير أنّه قيل له : هذا يفضى إلى إبطال الدعاء إلى النظر و الاعتبار الواجبين بإجماع أهل الأمصار ؛ فإنّا لو دعونا مقلّداً إلى النظر فقال : لقد علمتُ المطلوب بالنظر وأقدرنى الله عليه ، لاقتضى قوله على أصل الأستاذ الانكفاف عنه . و للأستاذ أن يجيب عن ذلك فيقول : إنّما الذى قلتُه في التجويز . فأمّا وقوعه ،

فخارق للعادة ولا يصدق المخبر عن نفسه بانخراق العادة له . و نقول ذلك على أصل الأستاذ في منع الكرامات التى لو قُدّرت لكانت خارقةً للعادات على ما سيأتى ذكر ذلك في النبوّات . فقد اندفع عنه السؤال .

و مما يُسئل الأستاذ عنه أن يقال : أليس المخمّن غير عالم ؟ و كذلك المقلّد و إن قطع بمعتقده فاعتقاده ليس بعلم . إذا جوّزنا وقوع علم من غير دليل ، فبِمَ نعلم أنّ المقلّد ليس بعالم ؟ فللأستاذ أن يجيب عن ذلك بأوجه : منها أن يقول : قد قدّمنا أن وقوع العلم عن غير دليل خارق للعادة على ما سبق . و الوجه الآخر أنّ السؤال ينعكس على المطلب ، فإنّه يجوز وقوع المعارف ضرورةً . فإذا قال له المقلّد : قد اعتقدتُ و سددت في اعتقادى ؛ و مما يؤمنك أنّى اضطررت إلى العلم بالعقائد فأنى مطمئنٌ إلى معتقدى . فإذا قال ذلك فسبيل جواب مطالب الأستاذ أن يقول : نحن ، و إن جوّزنا وقوع المعارف اضطراراً ، فلسنا نحكم بوقوع ذلك إلاّ حيث نجوّز خرق العادة . و كمثل ذلك يجيب الأستاذ في أصله .

و الوجه الآخر أن المقلّد يسند اعتقاده إلى تقليده ويراه منه . ولو أحيل عليه وجه في النقل من مقلّده لاستراب في معتقده ولا يمكنه مع الاعتراف بتلقّى الاعتقاد من التقليد أن يدّعى القطع ولو ادّعاه كذّبناه . و علمنا قطعاً أن التعصّب و جبلّة البشرية يحملانه على إبداء القطع ولو ترك وساوسه ولم يركب رأسه لرأى أنه منهمك في الريب و الشكّ غير قاطع بمعتقده . فاندفع السؤال و لزم القطع بما ذكره (٢٤٦ ر) الأستاذ .

وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في النظر و حاولنا الردّ على الأستاذ . وقد بان الحقّ وحصحص فلا معنى للمزاعمة . و الذى عندى في قياس الأستاذ أن العلوم التى هى العقل ينبغى أن يمتنع كونها مقدورة فيما امتنع به كونها [٢٥٧] مستدلاً عليها ، لأنّ من شأن كلّ مقتدر أن يتمكن المقتدر من الإضراب عنه ؛ ولا وجه للعاقل في الإضراب عن عقله. وهذا ما تلقاه نقلاً وإنما ذكرته قياساً واعتبارا وفيه نظر أيضاً والله أعلم.

﴿ نسخه بدلها ﴾

(قسمت اول متن)

۱ علوم ، علومن ت

۲ الابحاث ، حدسی است ؛ حاشیهٔ چپ حاوی من الابحـ باقی ماندهٔ عبارتی‌است که بوسیلهٔ نواری که برای ترمیم برگ بکاررفته پوشیده شده است .

۳ ۵۷ (الحدید) ، ۱۳

۴ و هذا ؛ برگ خراب و معیوب شده و فقط الف مرئی است

۵ حصرتم ت‌ع : حصروا ت*

۶ یتعلق ، تعلم ت* : یعلق (؟) ت‌ع

۷ فتبینوا ت‌ع : ت* = ؟

۸ انکرتم ... صححتم ، انکروا ... صححوا ت

۹ مجرد ، فجرد ت

۱۰ یحط ، یحط ت

۱۱ اما ، تکرار اشتباهی ت

۱۲ یرتض ، یرتضی ت

۱۳ دلیل ، الدلیل ت

۱۴ تستعقبه ، تستعقبه ت

۱۵ صاروا ، صار ت

۱۶ یطرأ ، یطری ت

۱۷ طرأ ، طری ت

۱۸ مولداً ، مولد ت

۱۹ سیاتی ، سا ت

۲۰ و استقصاء ، و استقصی ت

۲۱ الی ، تکرار اشتباهی ت

۲۲ فینفیا ، فنمیان ت

۲۳ الاصولیون ، الاصولیین ت

۲۴ فیه ، منه ت

۲۵ متماثلان ، مماثلان ت

۲۶ استواؤهما ، استوایهم ت

۲۷ لتسلسل ، و تسلسل ت

۲۸ فانّ ، ان ت

٢٩ على ، عن ت
٣٠ مستقيم ، در ت واضح نيست ؛
مى توان خواند «مسلم»
٣١ أنّ ، الى ان ت
٣٢ و جميعها ، في جميعها ت
٣٣ إفادة ، اماماه (؟) ت
٣٤ المصير الى ان ، ان المصير الى ت
٣٥ جمع ، جميع ت
٣٦ انه ، انا ت
٣٧ و تتابعه ، و يتابعه ت
٣٨ بذكره ، كذا در ت ؛ شايد
خوانده شود «ذكره»
٣٩ فسننفصل ، فاسننفصل ت
٤٠ المبتغى ك ث ، المتبع ت
٤١ فنفس ت ك ، فنفى ث
٤٢ ينبئى ت ث ، يغنى ك
٤٣ يكون ت ك ، يكونا ث
٤٤ يمتنع ت ث ، تمنع ك
٤٥ تخصيصه ت ث ، تخصيص ك
٤٦ الاشكال ت ث ، اشكاله ك
٤٧ المجترىء ك ث ، مجترى ت
(قسمت دوم متن)
١ الموجود و المعدوم ت ع ، الوجود
و العدم ت ٭

٢ اجتماعها ، اجتماعهما ت
٣ الجهات ت ع ، الجهالات ت ٭
٤ التذليل ، التذلل ت
٥ مقتض ، مقتضى ت
٦ عليه ، عليها ت
٧ المتأخرين ، المتحدثين ت
٨ في ، تكرار اشتباهى ت
٩ تلقاها ، تلقاها ت
١٠ او تحريماً ش ى ، تحريما ت
١١ و احوال ت ، ولا احوال ش ى
١٢ للذوات ت ، لذوات الافعال
١٣ ذاتاهما ، ذاتيهما ت
١٤ بسطنا ، استحنا ت
١٥ إحداهما ، احدهما ت
١٦ ولا ش ى ، لا ت
١٧ عليها ، هم در ت و هم در ش ى
حذف شده است
١٨ الاجسام ، الاحكام ش ى
١٩ الكلام ، الاحكام ت
٢٠ اجتمع ش ى ، مجمع
٢١ شواذ ت ، سداد ش ى
٢٢ للحادث + لدى حدوثه ش ى
٢٣ العرض ت ، للعرض ش ى
٢٤ قلنا ت ، قال القاضى ش ى

۲۵ جواب القاضی ت ، جوابه ش ی
۲۶ نصره ت ، ذکره ش ی
۲۷ فکون ، نکون ت
۲۸ ائبتناها ، ابیناها ت
۲۹ هی ، هل ت
۳۰ من + مصیرکم ، حذف شده است ، ت
۳۱ ذکروه ، ذکرنموه ت
۳۲ وتحتّما ، و نحمما ت ؛ ـ ش ی
۳۳ لم یخرج ت ، لا یخرج ش ی
۳۴ القولین ، القائلین
۳۵ یحل ، این طور در ت ؛ شاید خوانده شود یجوز
۳۶ الی أن الأحوال تقع ت ، الی الاحوال یقع ش ی
۳۷ المتجددة ش ی ، المجدد ت
۳۸ للفاعل تثبت تاثیراً ت ، تقع بکونه فاعلاً ش ی
۳۹ ولا ت من غیر ش ی
۴۰ + تعدّد ش ی
۴۱ علیه ، علیها ت
۴۲ توجبها ، توجبه ت
۴۳ علیه ، علیها ت
۴۴ وسقطت ت ، وانکسرت ش ی
۴۵ ادّاهم ، ادلهم ت
۴۶ جمل ، جملا ت
۴۷ + من ت
۴۸ تکرار اشتباهی ت
۴۹ الأنبیاء ، الابنا ت
۵۰ حق ، ابطل ت ؛ شاید خوانده شود « أطلق » ؟
۵۱ علیه ، علیها ت
۵۲ علیه ، علیها ت
۵۳ ۳ (آل عمران) ، ۱۳ .
۵۴ موجود ت ع ، موجوداً ت *
۵۵ ولا لواجهلا ، و یالوجهدا ت
۵۶ یجترو ، نحمروا ت
۵۷ فسبیلنا ، و سبیلنا ت
۵۸ القدرة ، المقدور ت
۵۹ نثبت ، نثبت ت
۶۰ التحرك ، المتحرك ت
۶۱ للزمنا ت ، للزم ش ی
۶۲ الذوات ت ، الذات ش ی
۶۳ فی حال حدوثه ... ثم قال اذا ت ، و اذا استحال ذلك فی حال بقاء الجسم فیعتبر به کونه ساکناً او کونه کائناً فی حال حدوثه ش ی
۶۴ این طور در ت ، شاید خوانده

شود الموجب

٦٥ يستقتب ، سمسب ت

٦٦ قد ، لو ت

٦٧ الضرورى ، الضرورة ت

٦٨ ٧٤ (المدثر) ، ٣٠

٦٩ مقاربة ، مقادفه ت

٧٠ الغرض ت ع ، الغموض ت

٧١ لكان قوله أسد ت ، كان سديدا ش ی

٧٢ تذكروا ، يذكروا ت

٧٣ المجيب ت ، المخبر ش ی

٧٤ عنه ت ، عنها ش ی

٧٥ الذاكرون، الذاكرونوا ت، ـ ش ی

٧٦ للحد ت ، الحد ش ی

٧٧ و هذا ت ، فهذا ش ی

٧٨ الحد ، الحدود

٧٩ به ، بها ت

٨٠ + الى ت

٨١ الفاعل ، بالفاعل ت

٨٢ عبارات ، عبارتان ت

٨٣ زائد ، زائدة

٨٤ عين كونه معرفة ، غير معرفة ت

٨٥ القديم ت ع ، القديمه ت

٨٦ طريقتين ، طريقين ت

٨٧ العالم، العلم ت

٨٨ يسد ، يستد الى ت

٨٩ العلميّة ، العلمين ت

٩٠ قولك ، قولت ت

٩١ حكماً ، حكم ت

٩٢ بنا ت ع ، به ت *

٩٣ سنذكره ، سنذكرها ت

٩٤ اين طور در ت ؛ شايد خوانده شود «الصفات»

٩٥ < من > ، شايد خوانده شود < و هو >

٩٦ لم يوضع ت ، ما وضع ش ی

٩٧ موجوداً ، موجود ت

٩٨ العلم ، العلوم ت

٩٩ و النسب ، و الست ت

١٠٠ هل ت ، فهل ش ی

١٠١ تركيب ، ركب ت

١٠٢ المحصلون ت ، المتكلمون ش ی

١٠٣ ـ ش ی

١٠٤ فيقدح بالتركيب ت ، و يقدح في التركيب ش ی

١٠٥ تكليف ، تكلمفت ، تكلف ش ی

١٠٦ أن يأتي ش ی ، الم باقي ت

١٠٧ سئل ت ، يسال ش ی

١٠٨ اذا المقصد ت ، و المقصود ش ی

۱۰۹ معانٍ ، معانی ت
۱۱۰ حدود ت ، حدوداً ش ی
۱۱۱ بالمثال ، بالمال ت
۱۱۲ لمن قام به کونه عالماً ت ، کون محله عالماً ش ی
۱۱۳ لمعانٍ ، لمعانی ت
۱۱۴ هو الذی یقبل العرض ت ، ما قبل العرض ش ی
۱۱۵ بمترکّب ت ، بمرکبٍ ش ی
۱۱۶ حجم ، احجم ت
۱۱۷ معدودة ت ، محدودة ش ی
۱۱۸ التحیز ، المتحیز ت ، ش ی
۱۱۹ تباین ت ، یتانی ش ی
۱۲۰ سؤاله ، سوال ت
۱۲۱ انما کان مرئیا لتحیره هیئةً ، این طور در ت ؛ شاید خوانده شود انّ ما . . . هیئة
۱۲۲ انتهاء ، الها ت
۱۲۳ تفرید ، مستنسخ کوشیده است تاچیزی را تصحیح کند ودو حرف نخست بکلی نا خوانا است . این قطعه از لمعسن به نظر می‌رسد که خراب و تباه شده است؛مطابقی‌در ش ی وجود ندارد و آنچه در اینجا هست حدس صرف است .
۱۲۴ ینقسم ، و ینقسم ت
۱۲۵ یتأتّی ت ، یتادی ش ی
۱۲۶ اشترکت ت ، یشترك ش ی
۱۲۷ جمع ت ، بجمیع ش ی
۱۲۸ سأل فیه ت ، یسال عنه ش ی
۱۲۹ تشتمل احداهما ، یشتمل احدیهما ت ، یشتمل‌احدهما ش ی
۱۳۰ یبغی ش ی ، سعی ت ؛ شاید خوانده شود یبتغی
۱۳۱ لو ت ، ولو ش ی
۱۳۲ زال فیه ت ، لزال منه ش ی
۱۳۳ ـ ش ی
۱۳۴ فیراعی ش ی ، ان یراعی ت
۱۳۵ یسمی ش ی ، لا یسمی ت
۱۳۶ بأنه ت ، بان ش ی
۱۳۷ لواحدة ش‌ی ، لواحد ت
۱۳۸ صائرون ت ، آخرون ش ی
۱۳۹ + مثل ش ی
۱۴۰ +وهذامنتهی کلام‌القاضی‌ش‌ی
۱۴۱ فنقول ، فممل (؟) ت ؛ شاید چیزی در این جمله افتاده است .

۱۴۲ فیکون، ولکن ت؛ شاید خوانده شود فلیکن

۱۴۳ حداً، حد ت

۱۴۴ بالتحیز، بالتحیزه ت

۱۴۵ لابد من، لممن ت

۱۴۶ العلة، العلل ت

۱۴۷ قدّر للتحیز، قدروالتحیز ت

۱۴۸ عبارت (قرائت) بکلی نامعلوم و مشکوك است؛ در ت «مرمون» بەنظرمی آید.

۱۴۹ بشرط، شرط ت

۱۵۰ حد، حدث ت

۱۵۱ علی، الی ت

۱۵۲ قد، وقد ت

۱۵۳ إلاّ، الی ت

۱۵۴ افضاء، ایضا ت

۱۵۵ ولا شاهدنا، او شاهدنا ت

۱۵۶ بصحة، عبارت نامعلوم و مشکوك است؛ می توان خواند بصحه (= ؟) . شاید چیزی بعد از «بالطلبة» افتاده است.

۱۵۷ عبارت نا معلوم و مشکوك است؛ در ت «مولي» به نظر می آید اما ممکن است بولی یا مولی باشد.

۱۵۸ معللاً، معلاً ت

۱۵۹ وجب، اوجب ت

۱۶۰ فانا، فان ت

۱۶۱ فنفی، سفی ت

۱۶۲ حکم، حکمیه ت

۱۶۳ شاید خوانده شود فاذا بجای فمنها بعداز الثالثة (سطر قبل) و ف با لزم در اینجا حذف شود

۱۶۴ خلقاً، حلقیا ت؛ شایدخوانده شود خلقاً منّا

۱۶۵ إبطال ت، بطلان ش ی

۱۶۶ علی ت، من ش ی

۱۶۷ بأنّ، فان ت

۱۶۸ السرّ ش ی، السبر ت

۱۶۹ اقتضاء، اقصر ت

۱۷۰ یثبت، ثبت ت

۱۷۱ + یفید علما ش ی

۱۷۲ الاثبات در حاشیهٔ ت است؛ چیزی در متن حذف شده‌است.

۱۷۳ + ولم جعلتم عدم علمکم علم علمکم ش ی

۱۷۴ المتتابعة، المتبانعه ت؛ نوشته غیر واضح است و ممکن است

المسامعه باشد
۱۷۵ أوضحنا بطلان ش ی ، اوضحت
۱۷۶ ترادت ت ، بحيلها ش ی
۱۷۷ التسلسل ش ی ، المشكك ت
۱۷۸ امثل ش ی ، اميل ت
۱۷۹ اثبات ت ، الاثبات ش ی
۱۸۰ انتفاء ت ، الانتفاء ش ی
۱۸۱ قد ش ی ، ـ ت
۱۸۲ العدم ت و ش ی ؛ شاید خوانده
شود القدم
۱۸۳ كنا ت ، كما ش ی
۱۸۴ يحقق ت ع و ش ی ، يحصل ت*
۱۸۵ يدل ش ی ، ـ ت
۱۸۶ نقدّر ، نقدر ت ؛ شاید خوانده
شود يُقدَّر
۱۸۷ المتصوّر ، المصور ت
۱۸۸ المتقدمين ، المقدمين ت
۱۸۹ تفضى ، بعض ت
۱۹۰ مقصودة ، معصود ت
۱۹۱ اتصافه ، اتصاف ت ؛ محتمل
است كه از اين عبارات بيش
از يك كلمهٔ اشاره شده افتاده
باشد .
۱۹۲ و أحرى ، و اجرى ت

۱۹۳ قامت الدلالةت ، قام الدليل ش ی
۱۹۴ يثبت ت ، ثبت
۱۹۵ الادلة ت ، الدلالة مثل ش ی
۱۹۶ الحكم ش ی ، الجملة ت
۱۹۷ عدا العلة ش ی ، عند العلم ت
۱۹۸ الدالّ ت ، الدليل ش ی
۱۹۹ فان ت ، بان ش ی
۲۰۰ حكمه ت ، ش ی ؛ + الله
۲۰۱ غائبا بدليل اخر ت ، بدليل
اخر شاهداً ش ی
۲۰۲ عن الحقائق ـ ش ی
۲۰۳ ذكرتموه ت ، ذكرتم ش ی
۲۰۴ و انعكاسها ش ی ، ـ ت
۲۰۵ قدّمناه ، قدمناه ت ؛ شاید
خوانده شود قد بيّنّاه
۲۰۶ بوجوب ، نوجود ت
۲۰۷ العلل ، اين طور در ت ؛
شايد خوانده شود التعليل
۲۰۸ يساوقها ، تساوقها ت
۲۰۹ انه ، انا ت
۲۱۰ فيه ، آخر كلمه افتاده است ،
جائى كه صفحه پاره شده
۲۱۱ بجواز ، بحوال ت
۲۱۲ التبيّن ، التبمين ت

۲۱۳ قول ، نقول ت
۲۱۴ ۲۰ (طه) ، ۱۱۰
۲۱۵ گوشهٔ برگ مرمت شده و حدود چهار کلمه افتاده است
۲۱۶ در حدود سه کلمه افتاده ، جائی که برگ تعمیر ومرمت شده است . شاید خوانده شود : ولا یصح منه [أن یفعل نفسه]
۲۱۷ مضارب ، مضارن ت
۲۱۸ + لا ت
۲۱۹ أربیاً ؛ عبارت (قرائت) نامعلوم ومشکوك است ؛ در ت ادیما به نظر می آید
۲۲۰ شاید سه کلمه افتاده ، جائیکه گوشهٔ برگ پاره شده است
۲۲۱ «عن» افتاده است ، جائی که برگ از طرف لبه خسارت دیده است
۲۲۲ حدوا ، حد ت
۲۲۳ ذکرناه ، این طور در ت ؛ شاید خوانده شود ذکروه
۲۲۴ مبتدأ ، ممتدل ت
۲۲۵ کذا ، بدون نفس پیش از المخلوق
۲۲۶ منه ت ع ، فیه ت *
۲۲۷ العلم ، علوم ت
۲۲۸ تشارك ، یشارك ت
۲۲۹ یطرأ ، یطری ت
۲۳۰ مقدور ، مقدوراً ت
۲۳۱ الضدّ ، الضدد ت
۲۳۲ یبتغی المحصلون ، یبغی المحصلون
۲۳۳ یفصح ، یفضح ت
۲۳۴ غیر ، غیره ت
۲۳۵ الضروری ، الضرورة ت
۲۳۶ بأنّ ، فان ت
۲۳۷ مرتبطاً ، مرتبط ت
۲۳۸ معرفة ، معرفته ت
۲۳۹ ربیاً ، رتبیاً ت
۲۴۰ یخالف ، تخالف ت
۲۴۱ معتصماً ، معتصم ت
۲۴۲ ولاتؤدی الیها العبر ، ولایودی الیها العیر ت ؛ کسی ممکن است بخواند «ولا یودّی الیها الغیر» اما این کمتر موجّه به نظر می‌رسد .
۲۴۳ و التشبث بنقیضه ، و المسس معصنه ت (= و التشبث

مقتضیه)

۲۴۴ تری ، یری ت

۲۴۵ یثبتها ، نبها ت

۲۴۶ لم ، لو ت

۲۴۷ ایجوز ، لجوز ت

۲۴۸ تجویز ، بجوز ت

۲۴۹ نقدر ، نقدر ت

۲۵۰ الضرب ، الطرف ت

۲۵۱ القدْر ، القُدر ت ؛ شاید خوانده شود القدرة

۲۵۲ معدورة ، مقدور ت

۲۵۳ و البهیمة ، و السمه ت

۲۵۴ تجمع جمیع ، بجمع ت

۲۵۵ ان تکرار اشتباهی ت

۲۵۶ مقدورة ، مقدرة ت

۲۵۷ کونها ، کونه ت

✿(فهرست نامهای کسان و فرقه‌ها و گروه‌ها)✿

فهرست نام کتابها

غلطنامه

صفحه	سطر	درست	نادرست
۱	۱۳	الاحتمالات	الاحتلامات
۱۷	۱٦	رام	دام
۳٦	۹	فارقوا	فادقوا
٤۳	٦	حدّاً	جدّاً
۵۷	۱۷	حدّاً	حادّاً
٦۳	٤	لِمَ	لَم
٦۵	۱۵	التزم	الترم
٦۵	۲۳	غائباً	غالبا
٦۹	۱۷	ولم يدل عدمه	ولم يدل
۷۰	۲۲	مدلولها عند ثبوتها	مدلولهما عند ثبوتهما
۷۰	۲۳	انتفائها	انتفائهما
۸۸	۱٤	حتى	حق
۹٤	۱۰	نحوها	نموها
۹۵	۵	مهينا	مبينا
۹۵	۱۰	لم يمتنع نصب الدليل على بعضها ، اعنى العلوم ، لم يمتنع ذلك بهجای «لم يمتنع ذلك»	

دو نکته

۱ـ حرف «ر» و «پ» که همراه باعدد درطی سطور آورده شده نشانهٔ اختصاری «روی» و «پشت» است که نشان دهنده صفحه روی و صفحه پشت نسخه است.

۲ـ ش ی نشانهٔ نسخهٔ شرح ارشاد است ومناسب این بود که ش ا آورده شود.

1. Al-Shāmil fi Uṣūl al-Dīn, ed. Helmut Klopfer, Cairo, 1383/1963 and ed. A. S. al-Nashar, Alexandria, 1969. Klopfer's edition is based on MS. Köprülü no. 826 and al-Nashar's on the photographic copy of the same manuscript contained in the Dār al-Kutub al-Misriyya and listed as ʿilm al-kalām no. 1290. The portion of the text edited by Klopfer ends on p. 342 of al-Nashar's edition. Klopfer did not reproduce the colophon of the manuscript nor does he give any adequate description of it (see pp. 6-8 of his preface) and al-Nashar, who did not actually see the Köprülü copy and was not cautioned by the note on the first page of the photographic copy, both in Arabic and in Turkish (in Arabic characters) noting that the photographs were made in Istanbul, thought that he had to do with two distinct copies of the work (see his preface, p. 84). There are, in fact, a number of variants between the two printed editions, arising chiefly from the almost total lack of diacritical marks in the Köprülü manuscript (which is written, however, in a fine, bold and wholly legible hand - nothing like the cramped scrawl of the Tehran copy), but also, because of poor editing and/or proof-reading, there are a number of omissions in the one or the other edition, most often in that of al-Nashar.
2. Cf. H. Klopfer's edition, p. 154 (= N. pp. 272ff.). Direct mention or citation of the Sharḥ al-Lumaʿ occurs, e.g., at N. pp. 211, 12, 123, 12, 192, 2, 211, 12 221, 2f., 321, 19f. That the Shāmil treats of the K. al-Lumaʿ was noted already by R. McCarthy in The Theology of al-Ashʿarī (Beyrouth, 1953), p. xiv.
3. Though we cannot know the relative proportions of the parts of the text, it would seem clear from al-Juwaynī's remarks at N. pp. 192, 221, and 223 that much of this "extraneous" material was likewise contained in the Commentary of al-Bāqillānī. The "topics" and "question" that al-Juwaynī himself has introduced are not clearly indicated.

I wish to thank the Institut of Islamic Studies and Doctor Mohaghegh in particular for the assistance I received in the preparation of this text.

R.M.F.

October first, 1981

of the unreliability of the copy, an initial tendency to doubt the correctness of the text but can make no confident conjecture either about its soundness or error. In dealing with such cases I have taken a rather conservative position. That is to say, I have made or suggested a minimal number of emendations and have indicated or suggested that there are omissions only where the fact is clear to see or where no other explanation of nonsense seemed plausible, even though the exact location of the omission, in one or two instances, cannot be rightly determined with absolute certainly.

There are a number of places in the second part of the text here published where it has been possible to correct or improve the reading of T on the basis of the Commentary on the Irshād of al-Juwaynī written by abū l-Qāsim al-Nīsābūrī el-Anṣārī (d. 512/1118), a portion of which is preserved in MS. ELS no. 634 of the Princeton University Library, since the Šāmil, though never cited by title, is frequently, and sometimes extensively, quoted and paraphrased in it.

The sections of the Commentary on the Irshād that correspond to portions of the Shāmil here published are these:

al-Shāmil		Sharḥ at-Irshād
al-ṣifāt al-tābiʿa lil-hudūth, pp. 22-41	=	foll. 50r 1 - 54r 5
al-hadd wa-maʿnāhū, pp. 42-60	=	foll. 54r 5 - 56v 7
al-adilla al-ʿaqliyya, pp. 60-74	=	foll. 56v 8 - 60r 6

I have cited the variants of the Sharh al-Irshād or used it to emend the text chiefly where it appears reasonably certain that one has to do with direct borrowing or citation and not with free paraphrasing. In a few instances, however, where the text of T is plainly corrupt, I have suggested emendations on the bases of the Commentary on the Irshād even though it appears to paraphrase the Shāmil, since it is a witness to the latter text even if betimes only obliquely.

it is sometimes difficult if not impossible to be certain whether the scribe meant to write wa- or fa-. Alif mamdūda sometimes occurs where one would properly expect alif maqsura and vice-versa.

Vowelling is not infrequently indicated (including tanwīn), but where the iʿrab is marked errors are by no means uncommon. Similarly where the case ending is (or should be) indicated in the consonantal spelling, i.e., by the presence of an alif, errors are not uncommon.

The Tehran manuscript represents a somewhat different text from that of the Köprülü copy; there are, on average, about nine variants per page of al-Nashar's edition. Among these the majority are of little or no significance, being either the substitution in one for a synonymous word in the other or the presence or absence of taʿālà and the like. In some places, however, T does supply us with the correct reading or with material that is dropped - either a single word or a sentence - in N. Losses and errors, however, are far more common in T than in K.

Because T is a poorly executed copy one is presented with a number of ambiguities and difficulties in attempting to edit the text where there is no corresponding section in K. In many places, to be sure, simple errors and scribal lapses are plain to see and to correct. Likewise, where both syntax and context are obviously broken it is evident that something has been lost, even though one cannot know whether it be several words, a line or several lines. In others where only the syntax is broken without any apparent discontinuity in the immediate context, it is impossible to tell whether the copyist has made some simple blunder without omitting anything of the text or has, as frequently he does, dropped a word or some part of the sentence. In a number of places, however, where what is written is merely awkward or contextually odd without being clearly absurd or in conflict with the position that is known to be that of the author, one has, because

take up the argument of al-Lumaʿ §6. Of the hundred and thirty eight pages of the section, only seventeen are directly addressed to the text of the Lumaʿ.

Passages of the Shāmil that are explicitly directed to the Lumaʿ of al-Ashʿarī are thus few and those in which it is cited relatively rare and their relationship to the text of the Lumaʿ published by Fr. Richard McCarthy somewhat ambiguous. If al-Juwaynī does not always paraphrase the text of the Lumaʿ when he has occasion to cite it (as is evidently the case at N. p. 339f., where the citation of al-Lumaʿ §7 occurs in three different wordings) it would seem that he (or al-Bāqillānī in his Commentary) employed a recension of the work different from that which we know.

The Manuscript

The Tehran University Central Library manuscript no. 350 consists of 246 leaves containing normally twenty four line to the page, occasionally twenty three. The first leaf has been repaired so that the margins of the recto and the top of the verso are lost. In the process of being repaired the leaf has been turned about so that the original recto now stands as the verso. The verso (the original recto) is blank except for the single line at the top which is almost entirely covered with a strip of paper affixed during the reparation. Through the other side one can see the word kitāb, written in large letters, but the rest, which probably contained the title of the work, is not readable.

The hand is a small, cramped naskhī, the forms of whose letters are not infrequently ambivalent. In many cases the diacritical marks are omitted and frequently the presence of the letters bāʾ, tāʾ, thāʾ, etc., is not to be discerned. Thus often we find احلف apparently written for اختلف, كىر for كبير, عر for غير and the like. Wāw is often connected (or apparently so) to the following letter so that in the absence of diacritical marks

available in Prof. Nashar's edition. Taken all together we have still only a fraction of this extensive compendium. The work is of considerable importance, however, so that even though one may reasonably hope that further portions of the book may come to light, these few pages merit publication now.

The Shāmil is an exposition (taḥrīr) of al-Baqillani's Commentary (sharḥ) on the Kitāb al-Luma' of al-Ashʿarī. That the work is addressed to the K. al-Lumaʿ is apparent even in the brief portion of the work that was published by H. Klopfer. The present fragments make this fully explicit, for the author states at the beginning of the book that upon being requested to write an exposition of a work of moderate length and detail he chose al-Bāqillānī's Commentary on the Lumaʿ, adding to it such topics and questions as seemed required, while at the same time trying to avoid excessive length.

The role of the Lumaʿ is relatively secondary. This may be seen rather clearly in a cursory examination of N. pp. 123-262 which treat of the temporal createdness of the universe, discussed by al-Ašʿarī in §6 of the Lumaʿ, a section consisting of a mere five lines. Al-Juwaynī begins this section with a discussion of the definition and nature of "entity" (shay') (N. pp. 124ff.), followed by a discussion of the atom (al-jawhar) and thence proceeds, not without the examination of some corollaries, to the traditional proof of the temporal contingency of all material being which is based on the "four theses": (1) the entitative reality of "accidents" (N 186ff.), (2) the temporal contingency of "accidents" (N 186ff.), (3) the atoms cannot exist wholly without "accidents" (N 204ff.) and finally (4) it is impossible that there be no temporal beginning to beings composed of atoms and "accidents" (N 215ff.). This, then, is followed, as in the traditional order of topics in the Kalām compendia, by the refutation of the "mulḥida", the dualists, the Christians, and others (N. pp. 223ff.). Only then (N. p. 245) does the author

PREFACE

A portion of the first part of the Kitāb aš-Šāmil fī Uṣūl ad-Dīn of abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdallāh ibn Yūsuf al-Juwaynī, commonly known as Imām al-Ḥaramayn (419/1028-487/1085), appeared more than fifteen years ago. This was followed by Prof. A. S. al-Nashar's publication, in 1969, of some six hundred pages of the same work, including the portion which had previously been published. It was about this time that Prof. Mehdi Mohaghegh of the Institute of Islamic Studies sent me a microfilm copy of the manuscript no. 350 of the Tehran University Central Library with the suggestion that I should edit it for publication. Though presenting some important new material, most of what the manuscript contains was by then already available in al-Nashar's edition of the first part of the Shāmil and because of this and because the text represented in the printed edition is fundamentally superior to that of the Tehran manuscript, the task of preparing the latter for publication did not seem to be urgent. Other labors consequently intervened. Originally I had hoped to find time to prepare an edition of the additional material contained in the Tehran manuscript together with a full list of the variants between it and the Koprulu manuscript. For such a project, however, because of the length of the book and the great number of variant readings, I was unable to find sufficient time and so came at length to the conclusion that since the new material is of significant interest to the history of Islamic philosophy and theology and so should be made generally available, it were better to publish it by itself than to postpone its publication indefinitely in the hope that a long interval of free time would be found in which the more ambitious project originally conceived could be carried to completion.

What I have, then, to present here is but a small addition to what is already

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'âlim al-Uṣûl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, English Traslation by G. M.Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lâhîjî

Shawâriq al-Ilhâm fi Sharḥ i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (under print)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (under print)

XXXVII H. M. H. Sabzawârî (See No. I)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cufiâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl. 13 th centnry)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")

Vol. I : Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M. M. Āshtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah

Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXVII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

AL-KITÂB AŠ-ŠÂMIL FÎ'USUL AD-DÎN

Abû l-Ma' âlî Al-Juwaynî, Imâm Al-Haramayn

The Exposition of al-Bâqillânî's

Commentary on the Kitâb al-Luma'

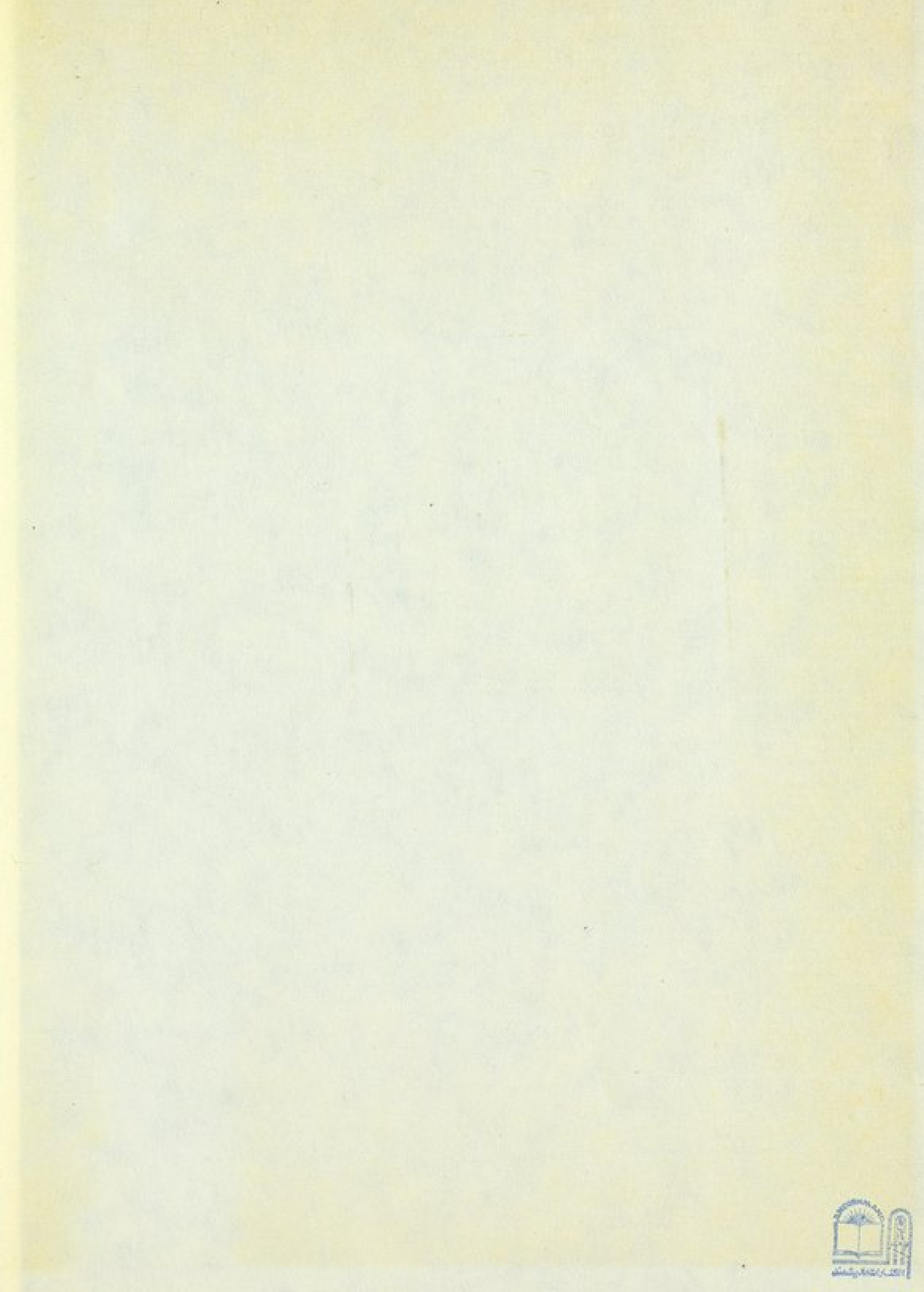
Some Additional Portions of the Text

R. M. FRANK

Tehran

1981

1401
А. Н.



A.JUWAYNI
1028-1083

AL-KITAB AS-SAMIL FI'USUL AD-DIN

TEHRAN 1981